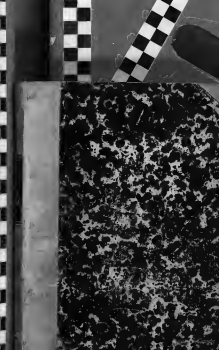


*image
not
available*









5

458

LEIBNIZ
DESCARTES ET SPINOZA.



LEIBNIZ
DESCARTES ET SPINOZA

[illegible]

TIN REPORT

Abstract

Reinhold, Institut für Episteme, par Landois — **Stressen** vom
moralischen & politischen & von anderen & Episteme, **probleme**
des Wissenschaften & Philosophie des menschlichen Geistes & der
Episteme der Naturgeschichte & Episteme der Philosophie
des Geistes & der Philosophie des Geistes & der Philosophie

PARIS,
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LA GRANGE
RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 40

10



RAPPORT VERBAL

sur un ouvrage de M. FOUCHER DE CAREIL,

REVUE :

RÉPUTATION DE SPINOZA PAR LEIBNIZ,

Par A. TITTON-BONNET.

Je suis chargé par M. le comte Foucher de Careil de présenter à l'Académie, et je dépose en son nom, sur le bureau, un ouvrage que M. Foucher vient de publier, et qui a pour titre : *Réputation inédite de Spinoza par Leibniz*. C'est un écrit découvert récemment à la bibliothèque de Hanovre et contenant une réfutation de la doctrine

(Cf. *Extrait du compte rendu des séances et travaux de l'Académie*, par Vapst (F.) *cités*, p. 116, A. 1954).

de Spinoza par l'auteur de la *Théodicée*. Nous savions que Leibnitz, fort occupé des intérêts de sa gloire et de l'originalité de sa philosophie, avait fait un examen critique de Spinoza, ainsi que de Descartes, de Locke et de ses contemporains les plus illustres. Baspe, au xviii^e siècle, a publié les *Notiones circa usum Intellectus Humani*, qui sont une réédition complète et détaillée de l'*Essai* de Locke. Il y a dix ans, en 1844, M. Géhrauer a tiré de l'incépuisable bibliothèque leibnizienne de Hanover les *Animadversiones ad Cartesii principia philosophiæ*, où Leibnitz traite un peu superbement Descartes, et qui a fort réjoui nos voisins d'outre-Rhin et nous a servis d'examiner nous-mêmes et de réduire à leur juste valeur les observations du philosophe allemand (*Journal des Savants* pour l'année 1850). Voici maintenant M. le comte Foucher de Careil qui nous donne une réédition de Spinoza par Leibnitz. L'authenticité de cet écrit ne peut être en aucunement contestée. Il a été trouvé au milieu des papiers de Leibnitz; il est de son écriture si connue, et il y a fort peu de propositions qui déjà ne se trouvent dans ses

divers ouvrages. À proprement parler, il n'y a presque rien de nouveau dans la *Reformation intérieure*, mais elle a l'avantage de réunir ce qui jusqu'ici était dispersé, et de former ce que Leibnitz lui-même appellerait un *établissement*. Nous avions songé à rendre un compte plus étendu de ce nouvel écrit de Leibnitz, et particulièrement à rechercher s'il remonte à la source véritable du Spinozisme, je veux dire cette méthode qui, au lieu d'étudier les faits tels que l'observation les atteste dans la nature et dans l'humanité, s'élance d'abord à une conception prématurée et hypothétique du premier principe, et de cette conception déduit par le raisonnement, et à l'aide de définitions, de notions et de corollaires, la nature et l'humanité. Nous aurons ainsi à vous faire voir que cette méthode antiscientifique est ce qui a le plus égaré Spinoza, et de nos jours encore ramène et entretient le spinozisme. Nous nous sommes arrêté en apprenant que notre nouveau correspondant, M. Bartholinus, se proposait d'inaugurer son entrée parmi nous par un travail approfondi sur la publication de M. le comte Foucher de Careil. Nous espérons bien

volontiers le pas à notre nouveau et vivant confrère. Nous nous bornerons à dire que des deux œuvres intéressées qui depuis quelque temps circulaient dans le monde sur Leibnitz, après avoir nous-mêmes détruit l'une, nous voyons avec satisfaction détruire l'autre de la façon la plus péremptoire. Du *Système théologique* mal entendu on avait tiré cette conjecture, que Leibnitz, sur la fin de sa vie, était devenu catholique. La vérité est que Leibnitz, comme tous les hommes éclairés, gémissait des divisions religieuses d'où était sortie la guerre de trente ans, que sa grande intelligence l'élevait au-dessus des préjugés des protestants, et qu'il aurait donné les mains à une conciliation aussi désirable que difficile. Nous avons tiré de cette même bibliothèque de Hanover, et nous avons publié d'abord dans le *Journal des Savants*, puis dans nos *Fragmente de philosophie cartésienne* (1), une lettre de Leibnitz, autographe, signée et datée, adressée à Malbranche, où il se prononce contre le conseil de Trente avec une franchise ou plutôt une rudesse qu'à la réflexion il a

(1) Pag. 478.

lui-même condamné, puisqu'il a biffé cette partie de sa lettre, qui pourtant est restée très-lisible, et est en une lumière parfaite ses derniers sentiments. Je dis ses derniers sentiments, car cette lettre est postérieure à la *Théodicée*, elle est du commencement de 1712, et précède seulement de quelques années la mort de Leibnitz. D'un autre côté, des personnes qui voient partout le panthéisme, ont voulu le trouver jusque dans Leibnitz, et prétendu que le penseur hollandais avait exercé une grande influence sur le penseur allemand. Cette influence a été précisément le contraire de ce qu'on imagine : ce sont les déplorables conséquences de la notion de substance, telle que la défini Spinoza, qui ont le plus contribué à mettre Leibnitz sur le chemin de la vérité, et à lui faire comprendre qu'il n'y a pas de substance pure de qualité, et que toute substance, qui n'est pas une abstraction, possède essentiellement des attributs réels, une force, une puissance, une énergie toujours prête à passer à l'action et qui renferme en elle tous ses développements. Voilà ce que l'écrit nouvellement retrouvé met dans une lumière irréversible, et après cela

parler de spinozisme de Leibnitz nous semblerait impossible, s'il y avait quelques chose d'impossible à l'intérêt et à la passion.

Nous sommes heureux d'avoir pu donner à l'Académie deux bonnes nouvelles, celle d'un nouvel écrit d'un philosophe illustre, et celle aussi d'un jeune homme instruit et zélé, amateur éclairé de la philosophie de Leibnitz, et qui nous paraît appelé à accroître et à répandre la connaissance de cette grande philosophie. Il débute par un service qui nous en promet beaucoup d'autres.

CORUS.

PRÉFACE

DE LA SECONDE ÉDITION.

L'espéranto, il y a quatre ans, devant l'Académie, la pensée qu'après la *Réfraction inédite de Spinoza*, par Leibniz, que j'ai donnée en 1854, beaucoup restait encore à faire pour la solution de cette question si grave des rapports de Spinoza et de Leibniz : qu'en effet, j'avais depuis lors découvert à Hanovre de nouvelles sources, contenant de nouveaux manuscrits de Leibniz, relatifs à Spinoza, à ses œuvres, à sa correspondance, et même à ses correspondants, manuscrits si nombreux et d'un tel intérêt qu'il y aurait moyen de faire avec eux, presque sans frais, une nouvelle édition de Spinoza, corrigé et révisé par Leibniz, dont j'avais déjà ar-

été le fils et le plus. Le titre eût été *Spinoza et Leibniz commentés*. Il eût justifié par un découvert, les notes de Leibniz étant à mes yeux le corréatif obligé des textes de Spinoza, et comme l'antidote à côté du poison. Quant au plus, il était des plus simples : j'avais rapporté de Hanovre un volume de notes, d'extraits et de commentaires inédits de Leibniz, aux œuvres de Spinoza. C'était donc la valeur d'un volume Charpentier environ à ajouter au prix de l'excellente édition qu'a donnée M. Saisset. La dépense est petite, si l'on songe au prix infini d'un tel commentaire, signé d'un tel nom. Depuis Aristote, qui a commenté Platon, je ne sache pas un exemple plus précieux que celui de Leibniz, annotant Spinoza. Le mode d'exécution n'était pas moins simple. Il suffisait d'imprimer ce commentaire en note, au bas des pages, ou à la marge en regard des propositions concernées par Leibniz. J'aurais laissé seulement à l'éditeur le soin d'examiner si les marges n'eussent pas été surchargées, car il y a telles propositions de l'Éthique, par exemple, pour lesquelles je comptais donner trois commentaires successifs et différents, quel-

quelques autres plus étendus que le texte qu'ils expliquent et réfutent.

Pourquoi donc, me dira-t-on, n'avez-vous pas exécuté ce projet? Le voici : Un habile et ingénieux écrivain a donné une traduction des œuvres de Spinoza, précédée d'une introduction, et s'est acquis par ce travail des droits à l'estime et à la reconnaissance des amis de la philosophie. Il y a mis son nom à côté de celui de Spinoza, il a ainsi contribué à le faire connaître en France. Spinoza lui appartenait, et je n'ai pas le mauvais goût d'aller sur les brisées des autres. La philosophie est assez vaste pour que chacun y choisisse une province, et la bibliothèque de Hanover assez riche pour qu'on ne s'en dispose pas envieusement les trésors. Spinoza, je le répète, appartient à M. Süsser, et, apprenant qu'il préparait, de concert avec M. Charpentier, une nouvelle édition de ses œuvres, je lui fis offrir, par un ami bien connu de la philosophie, de prendre connaissance des notes de Leibniz sur Spinoza. Je ne doutais pas que le savant éditeur ne mit l'intérêt de la vérité fort au-dessus de ses préférences personnelles. Car il est de ceux qui aiment avant

tout la vérité, et qui ont droit de dire : *Mensurus Spinoza, sed magis amica veritas* (1).

Je me ferai cependant un cas de conscience de laisser perdre entièrement ce fruit de mes recherches. Spinoza a glissé l'Allemagne; son esprit fort, équilibré et subtil, a déformé le cerveau des penseurs d'ouïe-làin. C'est, en tous cas, une lecture difficile et dangereuse que celle de ses œuvres : on entre à sa suite dans une forêt obscure de lemmes et de théorèmes, sur lesquels les écoles ne répondent qu'une douteuse clarté. Combien croyez-vous qu'il y ait d'esprits assez exercés en France pour lire l'*Éthique*, la plume à la main, sans y laisser passer un sophisme, et en ayant soin d'y relever tous les paradoxes qu'elle contient ? Leibniz a fait cela : et c'est à chaque page, presque à chaque ligne, qu'il découvre des fautes de logique, parfois grossières, que Hegel n'a point vues. Avouez que l'esprit si vif et si dicado d'un Leibniz pouvait seul peut-être mener à bien cette tâche ar-

(1) Je dois à la bonté de M. de Mevius que depuis M. de Mevius n'a cessé d'être reçu les communications que trop tard pour en faire usage. Comme le dernier siège de Troie, l'édifice était bâti.

due, et qu'il serait déplorable qu'un tel commentaire, signé d'un tel nom, fût à jamais perdu. J'ajoute qu'il deviendrait scolaire. Car tel on aurait le remède à côté du mal. En tout cas on aurait pour la première fois un commentaire de Spinoza, vraiment digne de ce nom et comprenant l'Éthique et ses correspondances.

En attendant la troisième édition de Spinoza, qui ne peut tarder, j'ai donc pris le parti de donner cette nouvelle édition, considérablement augmentée de la Réfutation de Spinoza par Leibniz. On y trouve de plus que dans la première 1° un commentaire à l'Éthique de Spinoza, 2° des remarques sur plusieurs lettres du philosophe d'Amsterdam. Ces pièces sont entièrement inédites et forment un ensemble. La première réfutation est populaire. Celle-ci est plus scientifique.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

La critique en Allemagne s'est beaucoup occupée de la question des rapports de Leibniz avec Spinoza, question difficile et qui soulève celle de savoir si Leibniz a été Spinoziste. Les noms de MM. Trendelenburg, Erdmann, Gahringer et Scholze ont retenti dans ce débat. M. Scholze, professeur à Göttingue, avait, pour répondre à un vœu souvent exprimé par Herbert, fait connaître dès 1836, dans la *Revue Savante* de Göttingue, les notes marginales d'un exemplaire de Spinoza, conservé à Hanovre, annoté de la main de Leibniz. Et, comme ces notes ne vont point au delà de la première partie, il en concluait que Leibniz n'avait

pas connu ou du moins étudié les auteurs. M. Trendelenburg, cependant, mentionnait en 1845 des extraits de l'Éthique de la main de Leibniz, de la 3^e à la 5^e partie.

M. Erdmann, dans la préface des Œuvres philosophiques de Leibniz, mentionnait également des extraits de l'Éthique faits avec tant de soin, que de la première et de la quatrième partie par une proposition n'en était omise. Enfin, M. Gehrasser nous apprenait que, pendant son séjour à Paris, Leibniz, qui voyait souvent Antoine Arnauld, lui commença un dialogue en langue latine sur la Prédestination et la Grâce, où il rappelait, à propos de ses études sur la question, qu'il n'avait omis la lecture d'aucun des auteurs qui ont écrit sur ce sujet, et qu'il s'était particulièrement attaché à ceux qui avaient le plus cultivé la nécessité des choses, comme Hobbes et Spinoza.

Si nous résumons cet état de la critique en Allemagne, nous verrons que quelques erreurs s'étaient glissées dans ces translations diverses, et que l'on poursuivait même y trouver de notables contradictions. M. Scholze n'avait vu de notes marginales qu'à la

première partie de l'Éthique, et cependant M. Trendelenburg citait la 3^e, la 4^e et la 5^e. De son côté, M. Gubrauer reprenait M. Erdmann sur deux erreurs assez graves. En effet, M. Erdmann, pour démontrer l'influence de Spinoza sur Leibniz, s'était appuyé sur ce fait, que le petit Traité de Leibniz, intitulé : *De Principiis*, composé, selon lui, vers 1669, contenait quelques phrases textuellement empruntées à l'Éthique et au Traité *De Emendatione Intellectus*. Il citait à l'appui les expressions dont Leibniz s'était servi pour louer l'amour de Dieu, et il renvoyait à Spinoza qui en a d'approchantes. Mais il avait oublié de consulter Descartes, où elles se trouvent tout au long et où Leibniz comme Spinoza a pu les prendre. Enfin, il avait oublié surtout que l'Éthique étant postérieure à la date qu'il a fixée, il est bien impossible que ce soit à Spinoza que Leibniz ait fait cet emprunt.

Mais ces erreurs de détails cartésiens, ce qui rassort clairement de l'état de la critique en Allemagne sur ce point difficile, c'est qu'on ne commençait et encore assez vaguement que des extraits de l'Éthique tels par Leibniz, mais non pas une réfuta-

sion des propositions de l'Éthique, ou du moins d'un grand nombre, également de la main de Leibniz, et revêtue d'un caractère certain d'authenticité.

Le manuscrit que nous publions aujourd'hui est destiné à combler cette lacune. Caché sous un nom qui n'attirait pas la curiosité comme celui de Spinoza, confondu dans une liasse qui porte le nom de Wachler, il a échappé aux recherches. Sous l'effort des amis des études philosophiques en France (1).

Ce manuscrit contient la réécriture de propositions empruntées, non pas à telle ou telle partie de l'Éthique, mais à toutes; donc Leibniz les a toutes écrites.

Le Traité Théologico-Politique, celui de la Réforme de l'Entendement, les lettres mêmes de Spinoza sont cités; donc Leibniz connaît l'œuvre entière du philosophe hollandais.

Il ne le cite que pour le réfuter; donc Leibniz n'est Spinoziste ni de près ni de loin.

Si l'on demande quelle est la date approxima-

(1) Voir la notice sur la liasse de Wachler, et le manuscrit de Leibniz qui la suit.

lève de cet écrit, on peut le fixer avec assez de certitude entre 1709 et 1710. En effet, la *Théodicée* ne parut qu'en 1710, et elle contient une page tout entière évidemment empruntée à notre manuscrit, où Leibniz paraît d'ailleurs avoir pris tout ce qu'il dit de Spinoza. Mais, comme la *livre de Wachtler* ne parut qu'en 1706, c'est bien certainement entre 1706 et 1710 que Leibniz en écrivit la critique. Le texte seul prouve que Leibniz est en possession de la *Monadologie* et de l'*Harmonie préétablie*.

Une objection naît de cette fixation de date. Ce manuscrit, dira-t-on, est de Leibniz, en pleine possession de sa philosophie, et ne saurait atténuer l'effet qu'a dû produire sur Leibniz, plus jeune et moins maître de sa pensée, la doctrine de Spinoza. Cette assertion, dénuée de preuves, tombe devant ce fait bien simple.

La publication de l'*Éthique* est de 1677.

Or, dès 1632, Leibniz s'est séparé de Descartes sur l'idée fondamentale de la substance. Il est prêt à combattre Spinoza, et certes il n'a pas secoué le joug du maître pour porter celui d'un disciple inférieur au maître.

En 1673, nous le voyons en possession d'une autre idée fondamentale : celle-là même d'où naîtra plus tard la Théodicée. Il enseigne un Dieu libre dans son choix au moment où Spinoza enseigne un Dieu fatal.

Enfin, l'Épique paraît, 1677. Leibniz se procure le livre. Il le lit. Qu'écrivit-il à Bugense, le 1^{er} décembre 1679 ? « Je voudrais savoir si vous avez lu avec attention le livre de feu M. Spinoza. Il me semble que ses démonstrations prétendues ne sont pas des plus exactes, par exemple lorsqu'il dit que Dieu seul est une substance et que les autres choses sont des modes de la nature divine, il me semble qu'il n'explique pas ce que c'est que substance. »

Dans un autre de ses écrits, on trouve le jugement le plus court mais aussi le plus énergique que ait été porté par un contemporain, confirmé dans ce mot : « *L'Épique ou de Dieu*, cet ouvrage si plein de nouveautés, que je m'étonne. »

Banero, 25 octobre 1852.



PREMIER MÉMOIRE.

27 JANVIER 1854.

Je ne crois pas à l'influence de Spinoza sur Leibniz; j'en doute les raisons dans l'exempt-propos. Je crois, au contraire, trouver dans les principales opinions philosophiques de Leibniz et dans le lien systématique qui les unit, la trace d'une réaction puissante contre Spinoza. L'arriver donc de suite à la réfutation de Spinoza par Leibniz, dans les termes où le premier manuscrit nous le donne (1).

Une réfutation de Spinoza peut sembler radicale et n'être que partielle; en lui conteste son point de départ, et comme d'après l'hypothèse tout son système est renfermé dans la première définition de la première partie de l'Éthique, la première Proposition détruite, toutes les autres le sont. C'est

(1) Toute la substance de ce manuscrit à la suite de ses Mémoires.

Il se que j'appellerai volontiers la réfutation pressante du Spinozisme. Elle paraît la plus profonde et c'est la plus facile. La seconde méthode, moins brillante, est au fond plus solide, mais demande plus d'étude et plus de raison. Il faut appliquer l'analyse et critiquer chaque Proposition, ou du moins toutes celles qui paraissent dignes de l'être; il faut surtout noter les contradictions. C'est la méthode de Leibniz. Mais qu'on ne s'y trompe pas, Leibniz ne se contente pas de détruire, il fonde : à un système il en oppose un autre radicalement contraire et il l'applique à la réfutation de Spinoza : c'est là le côté original, inédit, de son œuvre, celui qu'il faut restituer.

Enfin, bien qu'analysant minutieusement et avec détail, il caractérise l'ensemble de la doctrine qu'il attaque et il la caractérise tout différemment de notre maître moderne. Est-il plus vrai par la sévérité de sa critique qu'on ne l'a été de nos jours par l'excès de la louange? Est-il au-dessus de la vérité en faisant du Spinozisme une théorie moins redoutable qu'on ne le croit d'ordinaire? Entre Leibniz et ses modernes compatriotes chacun peut juger. Ce n'est ni le temps ni le lieu de lui opposer Hegel ou Jacobi.

Fajoute que cette réfutation me paraît sincère :

ce sont en effet de simples notes qui la confirment. Évidemment Leibniz ne les destinait pas à voir le jour. Ce n'est pas le besoin de mettre sa doctrine à couvert et de valoir des opinions condamnables qui lui a mis la plume à la main. Il censure les propositions de Spinoza parce qu'il les croit fausses. Sa sincérité ne saurait être suspectée.

C'est une opinion généralement reçue que le Théodicée de Spinoza, ou son *Traité de Dieu*, ou au moins, la première partie de l'Éthique renferme toute sa doctrine. Leibniz cite dans sa réfutation neuf propositions tirées de cette première partie, et en démontre la fausseté. La première des propositions qu'il mentionne est la 13^e de l'Éthique; des deux premières il ne dit rien : non pas qu'il les approuve, mais il trouve les démonstrations qui s'y attachent pitoyables ou non intelligibles (1).

Elles ont pour but d'établir :

1^o Qu'il n'y a qu'une substance;

2^o Que l'existence appartient à sa nature; —

3^o Qu'elle est nécessairement infinie;

4^o Qu'une substance ne saurait en produire une autre.

Leibniz, dans une lettre à Bayle, leur adresse

(1) Voir Leibniz, Ed. Erdmann, p. 199.

le reproche très-général et très-fondé de ne rien nous apprendre sur la nature de la substance, qu'elles doivent expliquer ; et il n'admet pas qu'un esprit sérieux se puisse contenter de la définition nominale qui ouvre le premier livre de l'Éthique.

Après avoir posé la substance une, Spinoza en déduit les attributs. Les attributs sont ce que la raison saisit de la substance comme constituant son essence. La substance de Dieu enveloppe des infinités de tels attributs (Prop. XI). Elle a d'autant plus d'être qu'elle en a un plus grand nombre (Prop. IX). Ils sont en nature (Prop. V) définis, mais totaux. On pourrait croire que Spinoza va développer toute la richesse de ces attributs infinis en une variété merveilleuse. Mais, par un brusque retour à la simplicité des voies et moyens qu'enseignait Descartes, dans le *Cartes*, de la Prop. XIII, il borne tout le progrès de ses déductions à deux, qui sont la pensée et l'étendue.

Cette simplicité apparente cache bien de la confusion et de l'obscurité. Sur ces deux attributs il y en a un de trop : car ils sont hétérogènes, et mettre en Dieu, c'est-à-dire dans l'Être absolu et parfait, des choses hétérogènes, telles que la pensée et l'étendue, c'est du même coup ruiner ses perfections, abîmer sa simplicité, et cela, comme

le dit Leibniz, par une imagination grossière dont il signale les dangereuses conséquences. La définition même de la pensée est la négation de l'étendue : et celle-ci implique à son tour la négation de la pensée. Nous concevons l'étendue sous le caractère de l'imperfection et comme dépourvue de raison. « Oui, répond Spinoza, mais cela n'empêche pas que l'esprit soit éternel, s'il s'élève au-dessus de la quantité divisible et finie, de la quantité imaginaire, d'accorder à l'étendue les caractères de l'Éternité et de l'Infini. Quant à l'imperfection que vous lui reprochez, elle suit de sa nature, donc elle ne saurait l'altérer. »

C'est ici qu'avec une originalité merveilleuse, Leibniz lui oppose le plus subtil travail de sa métaphysique sur la matière et sur l'étendue. Spinoza met en Dieu l'étendue : Ce n'est pas, nous dit Leibniz, qu'il veuille faire son Dieu corporel. Nullement, il veut seulement qu'il enveloppe la substance étendue; et il fait de cette dernière un attribut infini de Dieu (1). Mais, d'abord, l'étendue n'est pas une substance; l'étendue seule est quelque chose d'incomplet, une pure puissance, ce

(1) Voir Desc. de la Mét. IX et Lettre 78, où il avoue qu'il n'a pu trouver pu mettre en ordre ses pensées sur ce sujet, et cela en 1678, non ansée avant sa mort.

qu'Aristote appelle : *ὑποκείμενον*, autrement appelé *substratum*, ce que moi j'appelle : *Matière première*.

Est-ce là ce dont Spinoza entend faire un attribut infini de Dieu? Je réponds que l'étendue, ou si l'on veut la *matière première*, n'est autre chose qu'une certaine répétition infinie des choses en tant qu'elles sont semblables entre elles ou indiscernables.

« Mais de même que le nombre suppose des choses nombrées, l'étendue suppose des choses qui se répètent et qui, outre les caractères communs, en ont de particuliers. Ces accidents, qui sont propres à chacune, rendent actuelles, de simplement possibles qu'elles étaient d'abord, les limites de grandeur et de figure. La matière purement passive est quelque chose de très-vil qui manque de toute vertu, mais une telle chose ne consiste que dans l'incomplet ou dans une abstraction. »

Ceux qui veulent qu'une telle chose soit une substance conservent l'ordre des paroles aussi bien que des pensées. Outre l'étendue, il faut avoir un sujet qui soit étendu, c'est-à-dire une substance à laquelle il appartient d'être répétée et continuée. La notion de la substance répétée ou répétée est donc antérieure à sa répétition. Mais que serait-ce

qu'un Dieu qui se répète et se continue, sinon la matière? Mais alors comment peut-on lui attribuer l'unité et l'indivisibilité?

Elle est une, dites-vous : mais elle a des parties, ou elle n'est plus l'étendue. Elle est infiniment divisible : est-ce pour cela que vous la déclarez indivisible? Elle répète indéfiniment les choses en tant qu'elles sont semblables. Donc elle suppose les choses qu'elle répète. Donc elle n'en est pas la source initiale, mais l'indéfinie répétition dans l'espace et dans le temps.

C'est une pure puissance, vous en faites l'acte de Dieu; c'est quelque chose de passif, vous en faites l'énergie des êtres, un principe d'action, la force de diffusion de la diversité, tandis qu'elle n'est que la matière diffusée en dehors de Dieu.

Spinoza appelle cette erreur sur une fausse manière de considérer la quantité. Dans le Schol. de la Prop. XV et dans sa Lettre 29 sur l'infini, il distingue deux sortes de quantités, l'une que l'on imagine, l'autre que l'on perçoit par l'entendement : la première, que l'imagination nous représente divisible et qu'un penchant naturel nous porte à diviser; la seconde, que nous concevons comme indivisible à l'aide de l'entendement qui nous en fait percevoir la substance et non plus les modes. L'éri-

na, dans la réfutation, se contente de faire remarquer ce qu'il y a d'étrange à dire que l'étendue n'est pas divisible : mais on peut, à l'aide de textes nombreux, reconstituer sa pensée plus développée sur ce point et l'opposer à Spinoza en ces termes : « Vous mettez au Dieu la quantité, mais c'est la quantité sans divisibilité. En effet, Dieu ou la substance est indivisible, donc en tant que substance la quantité l'est aussi. Mais en vérité ce n'est rien dire, et même il n'importe peu qu'il s'agisse d'une quantité réelle ou idéale. S'il s'agit de la première, elle est actuellement sous-divisée en une infinité de parties. Je dis une infinité parce qu'il n'y a pas de raison suffisante de limiter cette division et bien moins encore de déclarer l'indivisibilité. Entendez-vous parler au contraire de la seconde, c'est-à-dire de la quantité idéale : elle enveloppe la possibilité d'être divisée à l'infini. Prenez pour exemple la quantité de la matière : comme Descartes et comme vous, je ne vois pas de raison de la limiter. Mais je suis loin d'en conclure qu'elle est indivisible et infinie : j'en conclus, au contraire, qu'elle est infiniment divisible(1). En effet, entendez-vous parler

(1) Nous nous réservons de revenir sur cette opinion de Leibniz, qui prétendait contrôler les résultats tirés de la science. Nous

de la quantité réelle ou de la quantité idéale de la mesure. Dans un cas, la division est actuelle; dans l'autre, elle est possible. Dans les deux, il y a divisibilité. Ce ne peut donc être ni de l'une ni de l'autre que vous entendez parler quand vous parlez de la quantité indivisible et infinie, qui est Dieu. Il reste que ce ne soit d'aucune quantité connue :

Les détracteurs de Spinoza insistent et voient là une belle application des mathématiques à la métaphysique : « Pour Spinoza, nous disent-ils, les quantités linéaires s'annulent, et ce qui reste est l'infini. C'est précisément la loi du calcul inventé par Leibniz. »

Il n'y a qu'un malheur : il est bien vrai que chez Spinoza les quantités linéaires s'annulent, mais ce qui reste n'est pas l'infini, c'est l'indéterminé.

Leibniz le lui prouve par son analyse si fine et si délicate de l'étendue : quand on en retranche toutes les déterminations, ce qui reste c'est quelque chose de très-vill et d'incomplet, une pure abstraction et non pas l'infini.

Or, Spinoza est forcé d'en retrancher toutes les déterminations pour en faire un attribut de Dieu;

insistons néanmoins sur un point : c'est qu'elle contredit certainement l'opinion de Spinoza.

car dans sa philosophie toute détermination est purement négative, et l'attribut, au contraire, doit être une affirmation absolue. Maintient-il la distinction de la pensée et de l'étendue, il détermine aussitôt l'étendue à une certaine manière d'être : en sorte *ex de genere causant* : alors il est Cartésien, mais il doit l'être jusqu'au bout et ne pas mettre en Dieu l'étendue.

Vient-il, au contraire, à force d'indétermination, faire entrer l'étendue dans la notion de la substance avec la pensée, cette indétermination même la fait évanouir ; alors il n'est plus Cartésien, mais ce qu'il met en Dieu ou rien, c'est la même chose.

Que Spinoza raconte donc, celle, à cet attribut qui n'exprime rien ; un étendu infini n'est rien que d'imaginaire ; un être pensant, infini, c'est Dieu lui-même.

Telles sont les fortes paroles par lesquelles Leibniz conclut sa critique des attributs hétérogènes mis en Dieu pour être l'expression de sa nature. Dieu, suivant Spinoza, avait deux attributs qui l'expriment. L'un est tombé, l'autre demeure. La pensée a encore une fois triomphé de l'étendue.

Spinoza, cependant, ne renonce pas à composer le monde; et si vous lui demandez : La création est-elle possible, il vous répondra qu'elle est nécessaire.

Si l'on cherche quelle est la tendance philosophique de Spinoza au sujet de la création, c'est évidemment de reléguer parmi les fictions l'idée d'une création faite du néant, en vertu du principe : *Ex nihilo nihil*. Le fameux Scolie de la Proposition XV, qui, en dernière analyse, a pour but de prouver que l'essence de la matière enveloppe son existence, prend une forme poétique instantanée qui ne revient que dans les moments décisifs, et trahit, en même temps que les préoccupations du Kabbaliste, le secret et l'effort du Logicien.

Voici dans quelle alternative se trouvait Spinoza. Le principe *ex nihilo nihil* est un principe essentiellement matérialiste. On pourrait faire l'histoire de son origine, de ses développements et de ses conséquences. C'est le principe employé par Lucrèce et toute l'antiquité païenne pour démontrer la sécularité de la nature et l'éternité du monde. Par ses conséquences il devait plaire à Spinoza, mais par ses origines il semble qu'il lui fût interdit de s'en servir.

Ce principe, en effet, est tiré de la loi même qui régle les générations dans l'ordre de la nature, où il est très-certain que rien ne se fait de rien, en ce sens que chaque chose a son germe. C'est donc un principe féral par le spectacle des crises particu-

Êtres et finis, et qui, jusqu'à preuve du contraire, ne vaut que pour les êtres finis et contingents, un principe qui d'ailleurs ne nous dit rien des causes, et que Leibniz met au défi d'expliquer les modes de la substance, explication devenue cependant bien nécessaire dans un système qui ne voit partout que de tels modes.

Mais comment Spinoza, qui rejette dédaigneusement le secours de l'expérience et ne veut pas de la considération des causes secondes, pouvait-il admettre et employer l'existence d'une loi que l'expérience seule peut fournir, et que rien n'ajoute dans le progrès d'une déduction logique? De quel droit pouvait-il enfin appliquer à la cause infinie un principe qui ne pouvait lui être suggéré que par le spectacle des causes secondes dont il prétend se passer? Évidemment, pour l'admettre, il fallut que Spinoza sacrifiait sa méthode, que parti de la raison il revint à l'expérience et renversât tout l'ordre de sa philosophie.

Que fait Spinoza : il transforme ce principe (1), il en fait un axiome de la raison. Ce principe, que lui fournit la grossière existence des êtres finis, il lui donne la valeur d'une cause efficiente, et il le

(1) Voir sa Lettre LXX.

formule ainsi : « Tout est en Dieu, c'est-à-dire Dieu conforme l'être et l'idée de chaque chose. » C'est la formule de son panthéisme. Il ne dit pas : « Tout est de Dieu, *ex Deo*, c'est-à-dire Dieu produit l'existence de chaque chose conforme à son idée qui est en lui. Tout est en Dieu, *in Deo*. Dieu conforme l'être et l'idée de chaque chose. Donc toutes les choses qui sont produites sont le produit des seules lois de la nature infinie de Dieu, et ne sont que des suites de la nécessité de son essence. »

Telle est, dans Spinoza, la transformation instantanée du vieux principe sur lequel avaient vécu et disserté les matérialistes du monde païen. La déduction est plus avancée : la conséquence est la même.

Mais comment attaquer, nous dit-on, un axiome reconnu pour une vérité éternelle ; comment en infirmer les conséquences ? Voulez-vous donc que la raison se refuse à l'évidence de ses lois, qu'elle se refuse elle-même ? Dans la question si grave du rapport du fini et de l'infini, quel est le problème ? c'est d'expliquer la dépendance du monde, l'action de Dieu. Le dualisme explique cette dépendance, cette action, à sa manière ; le panthéisme à la sienne ; le système de la création ne l'explique pas.

Je ne dirai qu'une chose : Spinoza, nous l'avons vu, ne peut rien expliquer qu'en vertu de ces deux principes : ou bien le principe matérialiste dans son ancienne formule souvent rappelée par lui : *Ex nihilo nihil*, ou bien ce principe transformé, devenu une vérité rationnelle à priori, et la formule même du panthéisme : *Dieu renferme l'être et l'idée de chaque chose*.

S'il emploie le premier, il a tort d'appliquer à Dieu un principe qui n'est applicable qu'aux choses finies. S'il emploie le second, et c'est en effet celui qu'il emploie dans l'Éthique, il a tort d'appliquer aux choses finies un axiome qui ne s'applique qu'à Dieu et aux vérités éternelles infinies.

Leibniz s'attache à décrire la fautive application du second de ces principes, et signale avec une merveilleuse clarté le vice radical de la logique de Spinoza, qui est précisément de confondre les idées générales et les notions individuelles ; il ruine ainsi la prétendue impossibilité de la création. Bien loin d'y voir une impossibilité quelconque, Leibniz n'y voit que la réalisation des possibles, qui, de simples prétendues qu'ils étaient d'abord arrivent à l'existence réelle sous le nom d'être contingents. Les idées de ces choses sont en Dieu leur auteur ; elles y forment ces grandes familles philosophiques

des genres et des espèces de Platon; elles sont les causes des choses extérieures à Dieu, enveloppées dans son essence infinie, d'où elles jaillissent sans cesse comme le courant éternel qui porte les choses à l'existence. D'elles seules est vrai ce que Spinoza applique à tout, même aux individus et aux êtres contingents et finis, à savoir cet axiome : *que l'essence de la chose exprime son être et son être* (1).

Spinoza suppose ici gratuitement l'identité des idées générales et des notions individuelles, et il applique aux unes ce qui n'est vrai que des autres; Spinoza se trompe en les croyant identiques; elles ne le sont pas. Ce qui convient aux espèces ne convient pas aux individus; les caractères de ces notions diffèrent. Les premières ne suivent que l'ordre des idées, les secondes suivent de plus en plus l'ordre des existences. On ne peut comprendre Dieu sans les idées; on ne peut comprendre les existences sans Dieu. L'essence est simple, elle n'enveloppe que des vérités éternelles ou nécessaires. La notion de l'existence est complexe, elle requiert autre chose. Cette distinction se retrouve entre l'ex-

(1) Malgré le *Schol.* de la Prop. X, cet axiome que Spinoza pose sans discussion lui appartient en propre; car après l'avoir rejeté au commencement, il y revient au *Séquent.* Voir Prop. X, p. 5.

phes et l'individu ; rien que d'abstrait et de stérile dans la notion de la sphère en général ; mais au contraire, la notion d'une certaine sphère donnée doit enformer tout ce qui appartient au sujet de cette forme. La première n'exprime que les vérités éternelles, la seconde enforme quelques livres de décret de Dieu, la suite de l'univers, l'ordre même de la création. Dans l'ordre de la création, le plan du monde, né et méconnu par Spinoza, est d'une importance considérable même dans des méditations abstraites sur la nature des choses. La vraie philosophie le consulte, la fausse seule prétend s'en passer (1).

C'est pour ne l'avoir pas consulté ou même compris que Spinoza applique continuellement à tout l'axiome que l'essence de la chose renferme son être et son idée.

Axiome vrai pour les espèces, faux ou du moins inapplicable quand il s'agit des individus. Les individus ne sont pas le fondement des notions distinctes ou des idées claires de Descartes, comme les essences et les espèces ; ils ne sont donc pas en

(1) Sans doute Spinoza reconnaît la distinction entre le général et le particulier. Il l'énonce dans son *Lettera*, mais il ne mentionne dans le *Tracté de la Prop. XV*, et généralement dans toute l'*Éthique*, et *Lettera* à Jean Moreau de la véritable cause lui.

connexion nécessaire avec Dieu ; ils ne sont donc pas le produit de la nécessité, mais du libre décret et de l'inclination raisonnée de leur auteur. « Il est donc faux de dire, Eth. p. 4, Prop. XXXIV, que Dieu est de la même nécessité cause de soi et cause de toutes choses. Dieu existe nécessairement, mais il produit librement. Dieu a produit la puissance des choses, mais elle est distincte de la puissance divine. Les choses opèrent-elles-mêmes bien qu'elles aient reçu les forces d'agir. »

La réfutation abonde en textes où est énergiquement marquée la liberté de Dieu dans la production du monde. « Il a tort, nous dit Leibniz, parlant de Spinoza, il a tort de dire que le monde est l'effet de la nature divine, bien qu'il laisse entendre qu'il ne l'est pas du hasard. Il y a un milieu entre ce qui est nécessaire et ce qui est fortuit. C'est ce qui est libre. Le monde est un effet volontaire de Dieu, mais à cause de raisons inclinantes ou prévalentes. Quand bien même on en supposerait la perpétuité, il ne serait point nécessaire. Dieu pourrait ou ne pas créer ou créer autrement, mais il ne devait pas le faire (*non erat facturum*). »

Le Dieu de Leibniz a un rapport aux possibles et il les détermine. Il a donc un entendement qui en a les idées, et une volonté qui choisit. Son entende-

ment est la source des chances et sa volonté la source des existences. C'est une cause intelligente et libre. Les traits de la personne humaine, agrandis, renouvelés, s'y montrent jusque dans la lumière inaccessible. De grands restes de l'image de Dieu dans l'homme servent à reconnaître son idéal. Leibniz y découvre des veines cachées en retranchant ce qui les empêche de paraître. On voit bien que Spinoza, en partant de l'insoluble unité, ne pouvait admettre de telles conséquences. Pour lui, c'est de l'anthropomorphisme tout pur. En effet, son Dieu, régi par le mécanisme de sa nature, est plus simple, et on ne saurait l'accuser de faire le personnage de la divinité. Il n'a ni l'entendement qui va au vrai, ni la volonté qui va au bien. Un Dieu relatif à son intelligence et à sa volonté, c'est pour lui quelque chose d'aussi étrange qu'un Dieu qu'on ferait relatif au mouvement et au repos. Les hommes ont cru pouvoir lui faire honneur de leurs perfections, ils ne sauraient pas que l'entendement, et la volonté qui constitueraient l'essence de Dieu n'auraient pas plus de rapport à leur intelligence et à leur volonté que le ciel à, signe céleste, et le chien, animal aboyant. Ni la volonté, ni l'intelligence n'appartiennent à la nature de Dieu. C'est ce que Leibniz exprime merveilleusement. « Spinoza, dit-il.

cherchait une nécessité métaphysique dans les événements, il ne croyait pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection, mais par la nécessité de sa nature, comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ni la connaissance ni la volonté. »

Toutefois, Leibniz reconnaît lui-même qu'il y a quelque chose d'obscur dans le sentiment de Spinoza sur ce sujet, et il exprime ainsi dans la Théodée l'apparente contradiction qui s'y trouve : *Cogitationem non intellectum concedit Deus*. Dans la réplique, il renvoie de plus aux textes. Par le Scd. de la Prop. XVII, p. 1, Spinoza refuse à Dieu l'assentement; par la Prop. I de la 2^e partie, il lui accorde la pensée. Wachter (1) prétendait tout expliquer par la distinction des deux verbes en Dieu : l'un, qui lui serait intérieur et dont Spinoza ne veut pas; l'autre, qui lui serait extérieur et qu'il admet, au point que Wachter est persuadé que Spinoza a reconnu la création par le verbe ou l'intellect externe. On comprend que Leibniz ne se soit pas contenté de pareils commentaires, et qu'il ait maintenu la contradiction des deux Propositions.

Cependant, et malgré l'autorité de Leibniz, je ne

(1) Voir pour Wachter la Notice qui précède le manuscrit de Leibniz.

crains pas d'affirmer qu'il n'y a là aux yeux de Spinoza aucune contradiction. Non, il est très-vrai que dans son système, Dieu pense sans comprendre et qu'il agit sans vouloir. Voici comment : la pensée, prise au sens large, et jusqu'à un certain point au sens cartésien, *cogitatio* est une force infinie universellement répandue dans la nature des êtres. Tant qu'elle ne vient pas à la connaissance de soi, elle n'est ni entendement ni savoir (*intellectus*). Ne recevant aucune forme, elle ne perd rien de son infinité. L'être dont elle est l'attribut infini peut pénétrer sans avoir la angézar. Il peut agir sans vouloir le bien. A ce degré d'indétermination, la nature est *naturante*, c'est-à-dire libre (1).

Entendez-vous parler, au contraire, des déterminations de la pensée, et il y en a de toutes sortes : l'intellect en est une, la volonté une autre, le désir et l'amour également ; alors la nature est *naturée*, c'est-à-dire nécessaire ou fatale.

Si nous traduisons en un langage moins barbare cette Proposition fondamentale de l'Éthique, toujours invoquée pour établir la distinction de Dieu et du monde dans le système de Spinoza, voici ce qu'elle signifie : Dieu est la pensée sans conscience

(1) *Tra. Syst. de la Prop. XL.*

d'elle-même (ce qui est la négation même de la pensée) ou, termes de la définition de Descartes (1). Dans cet état d'indétermination, la pensée ne connaît point de bornes : elle est libre comme l'Océan. Si elle se détermine, les modes déterminés d'elle-même, c'est-à-dire les pensées, les volontés particulières, etc., etc., tout cela n'est qu'une suite nécessaire de sa nature.

Mais comme la pensée n'est plus à l'état indéterminé, quand elle se détermine, il suit de là que, par l'acte créateur, la pensée infinie s'engage, et de même aussi la liberté. Et il ne reste qu'un monde nécessaire.

La nécessité des choses, tel est, en dernière analyse, le seul résultat de la Théodicée de Spinoza : « J'ai montré, nous dit-il, en concluant sa première partie, que tout a été prédéterminé par Dieu, non pas en vertu d'une volonté libre ou d'un simple bon plaisir, mais en vertu de sa nature éternelle ou de son infinie puissance. »

Leibnitz, avec une perspicacité merveilleuse, fait la part de l'erreur et de la vérité qui se mêlent dans cette conclusion. « Il a raison, nous dit-il, par-

(1) Copulationem seminis intelligi illa sentit que solis motu in semine est, quatenus seminis la solis contraxit est. Voir aussi les Lettres 77 et 81 de Spinoza.

lani de la politique de Spinoza contre les partisans du bon plaisir et de l'absolutisme, il a raison de ne pas vouloir d'un Dieu indifférent, et décrétant toutes choses par une volonté absolue. Dieu décrète par une volonté qui s'appuie sur des raisons, *voluntate rationibus iuvata*. »

Mais il a tort de ne point reconnaître de bonté en Dieu, et d'enseigner « que toutes les choses existent par la nécessité de la nature divine, sans que Dieu fasse aucun choix. »

« Entre ce qui est nécessaire et ce qui est forcé, il y a un milieu, c'est ce qui est libre. »

Telle n'est pas la pensée de Spinoza. Après avoir expliqué, comme il le dit, la nature de Dieu, après lui avoir enlevé l'intelligence et la volonté, après avoir réglé sa vie du dedans par la nécessité sourde, sa vie du dehors par un mécanisme brut, il s'adresse aux hommes et il les engage à s'affermir de plus en plus dans la doctrine de la nécessité, à se faire un destin à la turque. Pour lui, il a tâché de détruire des préjugés invétérés dans la race humaine. Il en est deux surtout qu'il a combattus, qu'il combat encore : le préjugé des causes exemplaires et celui des causes finales (1).

(1) Voir *Sci. II* de la Prop. 33331 et l'appelée de la première partie.

« J'avoue, nous dit-il, que l'opinion qui soumet toutes choses à une certaine volonté indifférente, et les fait dépendre du bon plaisir de Dieu, s'éloigne moins du vrai, à mon avis, que celle qui fait agir Dieu en toutes choses par la raison du bien. »

En effet, le principe des causes finales devait être impitoyablement exclu d'une philosophie, qui, en dernière analyse, arrivait à l'identité du bien et du mal, de la beauté et de la laideur, du vice et de la vertu ; et je comprends parfaitement que Synon les ait haïes comme des compagnes importunes dont la présence lui déplait.

Mais ce didon des causes finales sans lesquelles on prétendait tout expliquer, cachait plus d'ignorance qu'il ne décelait de véritable savoir. La nature, comme le dit fort bien Leibniz, a pris ses précautions contre les perfidies exclusifs de l'application de la méthode des géomètres à la métaphysique. Elle a des voiles qui ne se laissent soulever que par des mains discrètes et pieuses. Et comme elle porte partout les traces de la sagesse et de l'harmonie, il faut recourir à d'autres principes qu'à ceux de la nécessité froide des géomètres.

Les mathématiques elles-mêmes demandent de ces adresses : et, dans le calcul de l'infini, on est arrêté à chaque pas si l'on ne sait manier une ana-

lyse supérieure qui donne de nouvelles ouvertures. La voie linéaire et purement géométrique où était entré Spinoza est une voie bornée, et ne mène pas aux découvertes : « Spinoza est mort cet hiver (écrit Leibniz à l'abbé Galloys, en 1677). Je l'ay vu en passant par la Hollande, et je l'ay si parlé plusieurs fois et fort longtemps. Il a une étrange métaphysique, pleine de paradoxes. Entre autres, il croit que le monde et Dieu n'est qu'une même chose en substance, que Dieu est la substance de toutes choses, et que les créatures ne sont que des modes ou accidents. Mais j'ay remarqué que quelques démonstrations prétendues qu'il m'a montrées ne sont pas exactes. Il n'est pas aisé qu'on puisse donner de véritables démonstrations en métaphysique. Cependant, il y en a, et de très-belles. » Ce n'est donc pas pour avoir voulu démontrer et définir que Spinoza s'est trompé : mais il avait les yeux courts et bornés. Il s'est privé d'utils auxiliaires, il a tout sacrifié aux apparences de la rigueur géométrique. Il a introduit en métaphysique, sans réserve et sans véritable connaissance, la nécessité sourde des géomètres. Il a négligé les principes de la connaissance, de l'harmonie, de la sagacité, flûte d'en comprendre la valeur et le légitime emploi. C'est pourtant, dit Leibniz, une

belle rencontre que la nature porte elle-même dans ses lois générales, le témoignage de son souverain auteur, ce qui n'arriverait pas, s'il y avait toujours lieu à une démonstration de la géométrie.

La réfutation nous ramène à la seconde partie de l'Éthique et aux suivantes. Il faut poursuivre le résultat de ses cercueurs sur Dieu, dans un autre domaine. Il faut voir à l'œuvre sur les vérités de fait ce théoricien éclecte, qui vient de manier si étrangement les vérités éternelles.

Mais, d'abord, y a-t-il pour Spinoza des vérités de fait? L'appelle ainsi, avec Leibniz, celles qui enveloppent une existence (1) et forment une notion individuelle. Or, pour Spinoza, la substance est une notion accomplie par elle-même, et qui n'a besoin d'aucune autre idée qui la forme et qui l'achève. Il ne saurait y en avoir qu'une seule de cette nature, elle exclut toutes les autres. Et comme l'idée de celles qu'on nomme individuelles enveloppe toujours quelque existence et en reçoit sa forme et son achèvement, il en résulte qu'on demanderait vainement à Spinoza une réalité qu'il ne peut nous donner, Spinoza n'en conçoit pas; il croit positivement que l'ordre de ce qui existe étant

(1) Lettre à Arnould. *Existence* est souvent rendu entre Deum. L'existence de l'homme n'est pas une idée, mais un fait.

en proportion avec l'ordre des idées, on peut conclure de l'une à l'autre et raisonner sur la sphère particulière qui surmonte le tombeau d'Archimède, comme sur l'idée générale de la sphère. Par un procédé qui lui est habituel, il transforme les vérités de fait, et de ces nombres sont les âmes, les corps, la nature entière, en tant que créée de Dieu. Avec la pensée et l'étendue il lui semble, comme à Descartes, bien plus qu'à Descartes, que tout cela nous est donné dans la nature même de la substance. Et il va parler des âmes et des corps comme de modes de la pensée et de l'étendue. En vain Leibniz lui fait remarquer que ce sont les pensées particulières qui sont les modes de l'esprit, bien loin que l'esprit soit le mode de la pensée, que l'étendue suppose des choses qui se répètent, bien loin qu'elle les produise. Spinoza oppose à l'ordre adopté par Dieu, et reproduit par la nature, l'ordre adopté par lui.

Dans quel but renverse-t-il ainsi toutes les lois de la nature, et fait-il à ce point violence aux choses? Ici j'ai besoin de rappeler et de mettre en présence le résultat final de la Théodice de Spinoza et celui de la Théodice de Leibniz : d'une part, un Dieu sourd, fatal, inexorable, qui se voit nous apparaître comme l'indétermination de la pensée voi-

avec du néant, tandis que pour le métaphysicien logique de la nature à priori, sans égard aux choses ; de l'autre, au contraire, au Dieu bon, au Dieu sage, qui est le siège des vérités éternelles et la source des vérités de fait, dont l'intelligence est toujours une, toujours égale, toujours en acte, soit qu'elle porte au dehors des paroles de vie et qu'elle appelle les choses à l'existence, soit qu'elle reproduise éternellement au dedans les perfections de sa nature dans l'unité de sa substance.

Après cela, quand je disais que tous deux cherchant dans les choses l'expression de la nature divine, on me comprendra, je pense, et l'on ne tombera pas dans l'erreur de ceux qui confondent leurs tendances. Tous deux, il est vrai, cherchent l'expression de Dieu dans les choses : mais l'un y cherche l'expression d'un Dieu intelligent et libre, l'autre celle d'un Dieu fatal et brut. L'un poursuit dans le monde la nécessité abstraite de la géométrie, l'autre la certitude réelle de la métaphysique, jointe à la morale. Pour chacun, le monde est un miroir, mais l'objet qu'il représente est différent.

Cette différence radicale va nous montrer en opposition constante sur la question si grave des rapports de l'âme et du corps. Spinoza dit que l'âme et le corps sont la même chose, mais seule-

ment exprimées de deux manières. De même que dans l'unité de la substance, nous avons vu l'étendue et la pensée se fonder et s'annuler comme différences pour demeurer comme principes élémentaires d'identité, de même dans l'unité relative de ces modes de la substance que nous sommes, le corps et l'âme ne saurient se distinguer l'un de l'autre. La substance de tous deux est identiquement la même. Ce que le corps est en étendue, l'âme l'est en pensée. Car, le rapport de la nature corporelle à Dieu, pris comme substance étendue, est le même que le rapport de la nature spirituelle à Dieu pris comme substance pensante.

Ce parallélisme de l'âme et de l'autre, dont nous avons démontré la fausseté en théodicée, amène Spinoza par une pente naturelle à déclarer, non plus seulement l'union, mais l'unité de l'âme et du corps.

Il raisonne ainsi : « Il y a nécessairement en Dieu une idée, mais rien qu'une, de laquelle découlent une infinité de choses, donc les idées à leur tour doivent être contenues dans l'idée infinie de Dieu. Or, chaque objet a son idée : le cercle a la sienne, le corps humain également. L'âme est l'idée du corps ; le corps est l'objet de l'âme. Et, généralement, tout a son âme : car il y a nécessairement

de toutes choses en Dieu une idée dont il est la cause.

Les hommes et les choses s'objectivent par une idée qui prend un corps.

L'idée d'un corps en Dieu est une âme en nous.

Leibniz s'étonne de cette manière d'animer la nature : « Il n'y a pas d'apparence de raison, selon lui, à dire que l'âme est une idée ; les idées sont quelque chose de purement abstrait, comme les nombres et les figures, et ne peuvent agir. Ce sont des notions abstraites et universelles. L'idée d'un animal quelconque est une pure possibilité. L'âme n'est point une idée, mais la source d'inénombrables idées. Elle a, outre l'idée présente, quelque chose d'actif ou la production de nouvelles idées. »

Ce n'est pas seulement l'activité qui manque à cette âme tout idéale et tout abstraite, que Leibniz compare fort bien à un nombre ; c'est aussi la simplicité, l'identité, la spiritualité et l'immortalité. Quoi de plus complexe, en effet, que cette âme de Spinoza, qui est l'idée d'un corps, c'est-à-dire une idée composée d'une foule d'autres idées qui répondent aux innombrables parties du corps, et dont la trame plus mince et plus délicate sans doute n'est pas moins compliquée que celle des fibres de ce corps qu'elle exprime ?

Mais aussi, quel de plus changeant? » Suivant Spinoza, l'âme change à chaque moment, nous dit Leibniz, parce qu'aux changements du corps correspond un changement dans son idée. » Et plus loin: « L'âme est pour lui tellement fugitive, qu'elle ne dure pas même dans la minute présente. »

Je ne m'étonne plus ensuite s'il fait des créatures autant de modifications passagères. En effet, une âme sans réelle unité, sans identité véritable, et tout à fait incapable de se suffire à elle-même, n'a rien de la substance et ne saurait demeurer même dans la minute présente (1).

Mais une telle âme n'a pas davantage les caractères de la spiritualité. Je sais bien qu'elle n'est pas corporelle, au sens où l'entend le vulgaire, puisqu'elle est l'idée d'une étendue qui n'a de matériel que le nom. Oui, vous diriez, mais raffinez

(1) Dans le Spinozisme, il n'y a pas de substances individuelles, parce qu'il n'y a pas d'individus véritables, et qu'il ne saurait y avoir de principe d'individualisation. Pour Spinoza, l'individu n'est qu'une certaine union des parties, et non pas le fondement des accidents de la substance. Or, les parties sont divisibles, participatives, corrélatives. Donc, il n'y a pas de véritable individualité dans le corps. Quant à la figure, ce n'est pas davantage un principe d'individualisation dans le Spinozisme: car il en fait une négation, parce, d'instinct, tout ce qu'il y a de plus contraire à la définition de la substance.

tant qu'il vous plaît. Idée d'étendue, elle est l'idée d'une chose passive; idée d'étendue, elle n'est pas l'idée de l'esprit; idée d'étendue, elle ne saurait exprimer Dieu; idée d'étendue, elle n'a d'être que celui qu'elle emprunte au corps dont elle est l'idée. Non-seulement elle y est attachée, mais elle en dépend; non-seulement elle lui est unie, mais elle lui est identique. Que ce soit le corps, que ce soit elle qui manque de réalité, peu importe, ils ne font qu'un.

L'immortalité que Spinoza laisse à cette âme ainsi dépouillée de force et de vie, n'est de même qu'une immortalité chimérique, un adent d'immortalité. Écoutez Leibniz : « Il est illusoire de dire que les âmes sont immortelles, parce que les idées sont éternelles, comme si l'on disait que l'âme d'un globe est éternelle, parce que l'idée du corps sphérique l'est en effet. L'âme n'est point une idée, mais la source d'inénombrables idées. »

Spinoza dit : « Que l'âme humaine ne peut être entièrement détruite avec le corps, qu'il reste d'elle quelque chose qui est éternel, mais que cela n'a point de relation avec le temps; car il n'attribue à l'âme de durée que pendant la durée du corps. » Dans le *Scolie* suivant, il ajoute : « Cette idée, qui exprime l'essence du corps sous le caractère de

L'éternité, est un mode déterminé de la pensée qui se rapporte à l'essence de l'âme, et qui est nécessairement éternel. » Tout cela est illusoire, reprend Leibniz, qui voit très-bien que c'est, une ombre et non pas un être que Spinoza recouvre d'une trompeuse enveloppe d'immortalité.

Ce n'est rien que de dire : « Notre âme est éternelle en tant qu'elle enveloppe le corps sous l'apparence de l'éternité. Elle sera tout aussi bien éternelle, parce qu'elle comprend les vérités éternelles sur le triangle. »

Spinoza sépare dans l'âme ce qui vit, ce qui se corrompt, ce qui dure ; et il ne lui laisse pour tout horizon qu'un point de vue sur l'éternité du corps, en tant que la substance de Dieu l'enveloppe.

En faisant entrer dans la notion de l'âme je ne sais quelle idée d'une étendue sans limites, Spinoza croit rendre l'âme éternelle, même : il la fait égale au corps. Il obéit à cette pente fatale qui l'entraîne à identifier l'un et l'autre. Et, en effet, dans son système, il y a un enchaînement constant entre la substance pensante et la substance corporelle.

Mais alors la conséquence est facile à tirer.

Si l'on prouve que le corps n'a pas de réalité, il suit de là que l'âme n'en a pas non plus : si la substance corporelle ne peut arriver à une indivi-

dualité véritable par la figure, la substance pensante n'y saurait agir et non plus par la perception. Si la physique de l'immortalité se trouve fautive, la métaphysique de l'immortalité ne saurait être vraie.

C'est sans doute le plus grand danger du Spinozisme, celui qui doit donner le plus à réfléchir à Leibniz, que cette solidarité mutuelle du corps et de l'âme, soumise dans son système à un même destin. On prouvait autrefois que l'âme était l'unité, en réduisant la matière à zéro. On admirait cette belle économie des âmes ainsi réglées par la Providence, que les corps s'écosaient et que les esprits demeurent. On insistait sur cette impuissance de la matière à s'élever au-dessus de son état d'origine. On relevait d'autant plus à ses propres yeux la dignité de l'être spirituel.

Spinoza change tout cela : il déclare qu'il y a dans l'étendue, dans la matière, un fonds substantiel, aussi bien que dans la pensée; que si la réalité du corps est égale à zéro, la réalité de l'âme doit être, en vertu de la loi de l'unité de substance, rigoureusement égale à zéro.

Or, dans son système, la réalité du corps est égale à zéro.

Mais, se demande Leibniz, pourquoi Spinoza

a-t-il échoué dans ses tentatives pour établir la réalité du corps?

Le voici : c'est qu'il a prétendu faire servir l'étendue toute seule à constituer le monde. Or, l'étendue toute seule n'explique rien, même quand il s'agit des substances corporelles. On aurait bien la modifier par le mouvement ou la déterminer par la figure, cela n'est point assez ; il y faudrait de plus l'unité qu'elle ne donne pas. Sans nous arrêter à ces dures infimes, comme les métaux et les pierres, qui, totalement privés de sentiment et de vie, ne paraissent en effet qu'une portion d'étendue et sont cependant déjà quelque chose de plus, parcourons, si vous le voulez, l'échelle entière des êtres, depuis les plantes jusqu'à l'homme ; à mesure que l'on s'élève, comme l'unité devient réelle, l'impuissance de l'étendue devient plus grande jusqu'à ce qu'elle éclate dans les merveilles et l'organisation si délicate et si variée de l'homme et des animaux dont la vie dépasse, excède l'étendue, comme l'activité dépasse la passivité.

L'étendue est insuffisante à tout expliquer : mais, si je puis le dire, elle l'est doublement dans le Spinozisme. En effet, Spinoza, comme on sait, se retranche la divisibilité ; or, c'est la divisibilité même de la matière qui, poussée comme il faut, nous dé-

voile les incomparables richesses de ce monde des infiniment petits que l'étendue enveloppe sans l'expliquer. La divisibilité est le véhicule qui porte à l'infini toutes les puissances de la nature en montrant dans chaque portion de matière le détail incalculable d'êtres, de forces et de vie qu'elle renferme sans le savoir. Elle communique à toute distance les moindres effets; et les ondes de lumière, arrivant à notre œil avec la prodigieuse vitesse que nous savons, sont une des images qu'on pourrait appliquer à la propagation des effets naturels par l'étendue. En retranchant la divisibilité, Spinoza retranche donc à l'étendue sa qualité principale; et il est bien certain que dans son système encore moins que dans celui de Descartes, l'étendue ne pourra rendre compte des plus belles propriétés que nous révèle la nature des corps; surtout elle ne nous dira jamais s'il y a en eux quelque chose d'indestructible et d'ingénérable, un principe de vie. Elle ne fera jamais la physique de l'immortalité.

Il serait bon cependant de faire une telle physique, même Leibniz : cela fermerait la bouche aux matérialistes et l'on y pourrait arriver en poussant plus avant que n'a fait Spinoza. C'est ici qu'apparaissent pour la première fois les monades dont Leibniz indique, sans les développer, les

plus fécondes applications, au corps, à l'âme, à la nature entière; applications merveilleuses, fortifiées par une physique et une géométrie supérieures, et qui ne laissent rien subsister de l'erreur fondamentale du Spinozisme, relative à la substance (1).

L'étendue suppose les corps. Les corps ne supposent-ils pas les esprits, se demande Leibniz?

Par elle-même l'étendue n'est rien, mais le corps n'est pas davantage. L'existence du monde extérieur, scientifiquement parlant, n'a rien d'effectif et de réel, tant que ne sera pas trouvée la loi qui préside à sa formation.

Considérez une ligne : cette ligne peut être regardée comme composée d'une infinité de points. Les points ne sont pas des parties de la ligne; car la partie doit être homogène au tout, et le point n'est pas homogène à la ligne. De même on peut considérer le corps comme un agrégé de substances; mais ces substances ne constituent point

(1) Nous n'avons à nous occuper ici de la *Monadologie* que dans la mesure où Leibniz l'oppose à Spinoza. Quant aux questions théologiques, aux objections presque innombrables qu'il lui adresse, et qui condamnent les découvertes de la science, et notamment de la cosmogénétique, on verra qu'elles ne peuvent trouver place dans une évaluation de Spinoza par Leibniz. Nous les réservons pour notre grand travail sur le philosophe de Leibniz que l'Académie a consacré.

les corps comme des parties, car elles ne lui sont pas homogènes.

Ce parallélisme de la ligne et du corps est poussé plus loin. De même qu'il n'y a aucune portion de la ligne dans laquelle il n'y ait des points à l'infini, de même il n'y a aucune portion de matière dans laquelle il n'y ait une infinité de substances.

La matière est donc composée d'une infinité de substances ; mais ces substances ne sont point ses parties, elles sont ses principes constitutifs, ses requêtes immédiates.

Elles ne sont pas ses parties ; on ne saurait donc y arriver par la division de ses parties. Il y fait un calcul qui nous mène aux extrémités de la quantité, non pas à celles que la quantité renferme, mais à celles qui sont par de là la quantité même : à l'indivisible, à l'ingénombrable, à l'indestructible.

De telles substances sont les principes constitutifs, les requêtes immédiates de la matière : je les appelle monades.

Mais à ce degré d'abstraction les monades peuvent entrer dans un calcul comme infimement petites, elles ne sauraient constituer un monde. Leiber les appelle les organes : Chacune a une portion de matière qui lui est jointe, car naturellement il n'y a point

d'âme sans corps animé, ni de corps animé sans organe. Chaque substance corporelle a donc une âme et un corps organique; et il est très-vrai que c'est la même substance qui pense et qui a une mesure étendue qui lui est jointe, mais point du tout que celle-ci la constitue, car on peut très-bien lui ôter tout cela sans que la substance en soit altérée. Le tort de Spinoza n'est donc pas de dire que l'âme exprime le corps, mais c'est de croire que l'âme n'exprime que cela. Ce n'est pas d'attacher une âme à chaque corps, mais c'est de l'identifier avec lui.

On ne saurait trop admirer l'art infini avec lequel Leibniz conduit sa théorie des monades, et la substitue à l'étendue pure de Spinoza. Avec de l'étendue et de la matière, Spinoza a voulu faire un monde, il n'en a composé que la masse informe : *Massa indifferensque mater*. Prenez au contraire une substance simple avec le peu d'étendue qui lui revient comme dépendance, attachez-y la perception, déjà vous avez tout un monde dans ce point métaphysique; car la perception nous représente dans l'unité le divisible et le matériel répandu dans une foule de corps. Variez les points de vue, multipliez les substances simples : quelle prodigieuse variété va naître aussitôt au sein de

la masse étendue ! Que sera-ce si vous y attachez non plus la seule perception, mais la pensée ; quel monde nouveau, quelles infinités de mondes infinis !

Les caractères des monades nous sont donnés avec leur constitution ; elles sont indivisibles, indestructibles et ingénérables.

Forces impalpables qui soutiennent et vivifient le monde, et qui le peuplent de leurs invisibles multitudes, un calcul supérieur nous révèle leur existence : un miracle de Dieu pourrait seul les anéantir. Dans l'ordre de la science, elles sont donc possibles, et indestructibles dans celui de la nature. La mort même qui, par ses transitions soudaines, paraît nous ramener en arrière, peut nous faire aller plus avant. Elle laisse croître dans la nature la force de suivre le cours de ses transformations, de faire ses récoltes, et de garder jusque dans ses plus petites parties de quoi revivre et de quoi s'étendre. Que faut-il de plus pour que celle-ci soit indestructible ?

Ainsi raisonne l'auteur de la *Monadologie*.

La conséquence principale que je veux tirer de cette théorie des substances simples contre Spinoza est celle-ci : la matière elle-même n'a de réalité et de vie que par les monades, c'est-à-dire par des

substances immatérielles; elle ne saurait donc par elle seule rendre compte d'aucun des phénomènes de la vie animale, et à plus forte raison elle ne saurait nous donner aucune aide pour établir l'indestructibilité ou l'immortalité physique de ces mêmes substances.

Mais le pourrait-elle, Spinoza n'aurait encore rien fait : car il lui resterait à expliquer tout entière cette immortalité supérieure, qui ne convient qu'aux créatures raisonnables. Si Leibniz accorde l'indestructibilité aux substances corporelles, c'est qu'il réserve quelque chose de plus élevé pour les spirituelles. Chez lui, après la physique, vient la métaphysique et la morale de l'immortalité; car enfin, qu'est-ce, après tout, que l'immortalité physique ou indestructibilité des êtres en tant que substances, sinon l'impossibilité du néant au néant, et rien de plus? Mais les esprits acquiescent-ils à cette chose : ils demandent la possibilité de monter à Dieu, qui constitue leur plus belle prérogative et fait le domaine propre de la philosophie. En philosophie, on juge un système par le prix qu'il attache aux âmes. Dans celui de Spinoza que deviennent-elles? Compagnes du corps, asservies à ses lois, dépossédées de qualités morales, dépouillées de leurs plus nobles privilèges, sans beauté ni lueur,

sans vice ni vertu, elles croupissent dans l'inactivité, et vont se perdre dans une éternité chimérique, où elles portent avec elles les infirmités de la vieillesse, et les symptômes de l'imbécillité, je veux dire : le défaut de conscience et celui de mémoire, que, suivant Spinoza, la mort leur enlève par un lien étroit.

Pour Leibniz, au contraire, l'immortalité de l'âme enveloppe le souvenir et la connaissance de ce que nous sommes, c'est-à-dire la personne humaine. « Je pense, nous dit-il, contrairement à Spinoza, que toujours quelque imagination et quelque mémoire demeurent, et quo sans elle, l'âme serait un pur néant, il ne faut pas croire que la raison existe sans le sentiment ou sans une âme. Une raison, sans imagination ni mémoire, est une conséquence sans prémisses. »

Telle est, sur l'immortalité, la doctrine de nos deux philosophes ; leurs voies sont diverses, leurs mérites ne le sont pas moins. On ne voit pas, en effet, que Spinoza ait rien fait en philosophie pour maintenir la prérogative des esprits et faire éclater leur excellence, prouvée par les préférences de Dieu et par les lois d'amour et de justice, que Leibniz maintient contre lui. On ne voit pas non plus qu'il ait rien fait pour étendre au delà de la vie pré-

sente cette force de la pensée qu'il invoque, et cette raison dont Leibniz établit les titres et les privilèges niés, méconnus, abolis par le Spinozisme.

En opposition constante sur la nature de l'âme et du corps, et sur les lois qui régissent ces deux mondes, on a voulu du moins nous les montrer d'accord sur celles qui les unissent. Leibniz, on le reconnaît, se sépare de Spinoza par les monades, mais il s'en rapproche par l'harmonie préétablie : on le croit du moins.

C'est un malentendu. L'harmonie préétablie n'étant qu'une suite de la théorie des monades, si la *Monadologie* a été spécialement dirigée contre le Spinozisme, ainsi qu'on l'accorde généralement, il est impossible que l'harmonie préétablie, qui n'en est qu'une suite, soit la confirmation d'un système dont la *Monadologie* est le renversement.

La réfutation est sur ce point très-explicite : « Les hommes, dit Spinoza, se considèrent dans la nature comme un empire dans un empire : ils ont tort. »

« À mon avis, dit Leibniz, reprenant les expressions mêmes de Spinoza, chaque substance est un empire dans un empire, mais dans un juste concert avec tout le reste. »

À ces textes précis, irrefutables, que pourrait-on

répondre? On veut que l'harmonie préétablie rappelle les deux ordres soi-disant proportionnels, mais réellement identiques de Spinoza, tandis que Leibniz, dans une réfutation de ce dernier, l'oppose résolument au Spinozisme, qui, suivant lui, n'explique pas l'accord ou communication des substances. Et, en effet, là où il n'y a qu'une substance, où peut être l'accord, l'harmonie, le nombre (1)?

Mais, admettons que cette différence radicale entre les deux systèmes ne soit pas suffisante. Allons plus avant, posons nettement la question :

Quel est le véritable sens de l'harmonie préétablie? En quoi peut-elle être rapprochée du système imaginé par Spinoza pour rendre compte de l'accord des êtres, pour expliquer l'union de l'âme et du corps?

L'harmonie préétablie est un système qui accorde aux êtres trop de spontanéité intérieure, et ne leur laisse pas assez d'influence au dehors. Il recourt, en dernier ressort, à la considération de l'Infini comme au principe supérieur et réel d'harmonie.

(1) Le système de l'harmonie préétablie a été comparé, en Allemagne, par Mendelssohn et Jacobi, au *l'innere*, par le seul éditeur et traducteur français des œuvres de Spinoza, avec le système imaginé par ce dernier pour rendre compte de l'accord et de l'union des êtres. Je résume avec Lessing contre ce rapprochement.

Je ne reviendrais pas sur la question de spontanéité intérieure. C'est le caractère propre des monades. C'est afin de mieux l'établir que Leibniz pousse la réaction contre le Spinozisme jusqu'à l'invraisemblance et au paradoxe, qu'il va jusqu'à réhabiliter, sous le nom de ces monades, les formes substantielles des scolastiques, sans se soucier des clameurs que cela peut soulever dans le camp des Cartésiens. Sur ce point, un abîme sépare Spinoza de Leibniz.

Mais non-seulement Leibniz maintient la spontanéité intérieure de chaque monade, il veut de plus que l'accord de ces monades entre elles soit également spontané, c'est-à-dire qu'il naisse du fond d'activité propre à chacune. Le principe interne des changements de la monade est aussi un principe d'harmonie. Car c'est une concentration de l'univers en un, une représentation du divisible dans l'indivisible, la réalisation même des conditions de l'harmonie : l'unité dans la variété. Par la même force dont elle est douée pour agir, la monade est réglée : elle reçoit avec son efficacité propre des limitations primaires et des limitations originelles conformes à sa nature d'être créé. La portion de matière qui lui est affectée comme élément de passivité la fait sympathiser avec l'Univers et l'en-

pèche de se soumettre à l'ordre général. Une loi que ne viole jamais la nature et que l'on pourrait appeler l'art des transitions possibles, la fait passer doucement d'un état à un autre et met de la continuité dans la série de ses opérations, en sorte que tout lui arrive avec ordre et que tout s'enchaîne dans ses états.

Assurément un tel système respire la tendance à l'harmonie, et bien qu'il y ait une variété infinie, il y a de l'unité.

Au lieu de cette sorte d'accord spontané qui sévit l'âme et le corps, au lieu de cette richesse d'organisation qui, sans cesse ramanté sur elle-même comme un sang qui circule, se déploie et se tempère avec ordre, au lieu de ces limites salutaires qui nous rappellent notre dépendance, que trouvons-nous chez Spinoza ?

Deux ordres stratifiés, nous dirai, l'un d'actions et de passions des âmes, l'autre d'actions et de passions des corps (1). C'est-à-dire, à première vue, le dualisme cartésien, qui consiste à mettre d'un côté la pensée et de l'autre l'étendue, à distinguer l'esprit et la matière.

Mais je ne ferai pas difficulté d'avouer que dans

(1) Prop. XI, p. 2.

le système de Spinoza, ce dualisme n'est qu'apparent, et que de fait il le supprime. En effet, d'après la Prop. VII, p. 3, ces deux ordres simultanés ne sont que deux suites de la nature divine, qui au fond sont identiquement les mêmes, quoique exprimées de deux manières. P

Chez Spinoza, il y a donc bien plus que l'accord, il y a l'unité de l'âme et du corps.

Mais ce n'est pas la seule différence. Cet accord de l'un et de l'autre est spontané chez Leibniz : leur union dans le Spinozisme est forcée. Chez Spinoza elle exclut la variété, chez Leibniz elle l'exprime. Le sentiment des limites naturelles à la création, observé par le second comme un principe de distinction, est méconnu par le premier, qui se jette dans le vague et l'illimité. Un mécanisme brut prend la place de cette organisation variée, qui atteste un si grand art. Spinoza efface les délimitations primitives, les traces d'ordre et de sagesse, et les remplace par des rouages, dont l'effet comme la cause est machinal.

Les monades de Leibniz ont le sentiment de l'harmonie, mais rien dans la substance unique de Spinoza ne peut expliquer pourquoi ses modes se recroisent.

On a voulu voir cependant chez Spinoza une

sorte d'harmonie préétablie que je vais dire, et qui tient à la grossière imagination que voici : « Toute la chaîne des étendus forme un seul individu appelé nature. Toute la chaîne des pensés lui forme une âme qui s'appelle l'âme du monde. Il y a donc un accord mutuel des parties de l'étendue et des parties de l'entendement infini, les âmes et les corps. »

Or, et c'est là sans doute la preuve la plus convaincante contre le rapprochement forcé des deux systèmes, cette hypothèse est vaincue de fond en comble par la plus simple application de la monadologie. En effet, ni les corps ne sont pas que des parties de l'étendue, ni les âmes ne sont pas que des parties de la pensée, à moins que vous ne comptiez d'abord la résistance infinie de la multitude des monades que Leibniz a partout senties pour être l'étueil du Spinozisme. On peut bien localiser l'âme du monde dans un entendement infini, quand on fait des âmes les modes fugitifs de la pensée. Mais les monades offrent une résistance insurmontable à cette violente assimilation.

L'harmonie préétablie qui développe dans les êtres la spontanéité du dedans, restreint, dicte

(3) Voir Spinoza, trad. française, partie 3, Schol., du Livre VII.
 2

mieux, sans le leur influence au dehors. C'est une suite de la notion que Leibniz a de la substance. Pour lui, chaque substance est si bien un être proprement dit, organisé comme dans un petit monde à part, avec le pouvoir de se suffire et de tirer de sa nature la suite de ses événements, qu'il nie positivement l'action d'une substance sur une autre. Une telle influence, nous dit-il, *physique ou réelle*, dans la rigueur des termes, outre qu'elle est inexplicable, est inutile. C'était l'erreur de son siècle, partagée par Descartes, de la croire inexplicable, mais c'est un trait propre au génie de Leibniz de la supposer inutile.

Au xvi^e siècle, par influence *physique* on entendait quelque chose d'analogue à la transmission des espèces intentionnelles véhiculées dans les sens, ou bien encore comme si un courant parti du corps fût venu traverser l'âme. A quoi Leibniz objecte avec esprit que ses monades n'ont point de fenêtres, qu'elles ne laissent rien entrer ni sortir.

Pour se passer d'une telle influence et la croire inutile, il fallait que Leibniz eût une foi bien robuste dans la virtualité de ses monades, ou qu'il eût bien peur de les laisser pénétrer par des influences étrangères.

Cette crainte, comme on le verra bientôt, n'était pas sans fondement.

Mais Spinoza, nous dit-on, pas plus que Leibniz, pas plus que le maître comen, Descartes, n'admettait cet influx physique d'une substance sur une autre.

Sans doute Spinoza n'admettait pas une telle influence, il ne pouvait pas l'admettre, mais il faut savoir pourquoi ?

Le Spinozisme est un système qui prétend tout expliquer par l'action de Dieu. Spinoza comparait Dieu à un potier qui tient dans ses mains la boue dont il pétrit des vases, les uns pour la gloire et les autres pour l'infamie. Ces vases tout sortis, qui laissent exsaler la liqueur vile ou précieuse dont Dieu les emplit, sont une belle image de ce que deviennent les âmes et les corps dans un système qui leur enlève toute action et n'en laisse qu'à Dieu seul.

Voici maintenant ce qu'il faut bien comprendre. Pour Spinoza, la puissance d'agir en Dieu, c'est l'étendue. Dieu agit, c'est-à-dire il s'étend, et son étendue répète indéfiniment son action surant le cours interrompu des choses.

Les choses sont les modes de cette action, de même que les idées sont les modes de la pensée. Il

n'y a que des modes pour exprimer l'action de Dieu, et qu'on rend d'une manière triviale, mais vraie, en disant que c'est Dieu qui a fait tout.

Mais alors, cet influx physique, répété tout à l'heure par Spinoza comme une incroyable grossièreté des scolastiques, quand il s'agit d'expliquer l'union de l'âme et du corps, Spinoza ne vient-il pas à son tour de l'attribuer à Dieu, agissant sur le monde ? Qu'est-ce, en effet, que l'action de Dieu dans son système, si ce n'est une véritable influence physique de la divinité ? Non-seulement cette action s'étend aux choses, mais elle s'étend dans les choses. Ce n'est pas seulement par l'efficacité de sa puissance qu'il agit : il y a transfusion de ses réalités dans la nature.

Le caractère propre d'une telle influence, c'est que la substance perd nécessairement quelque chose d'elle-même, qu'elle s'altère en se communiquant. Elle quitte une forme, et en prend une autre. Elle change, disons mieux, elle se dissout.

Il le fait bien, puisque Spinoza fait entrer Dieu dans la nature des choses comme un élément, puisqu'il le fait influer sur elles physiquement avec une telle force, que toute autre influence devient superflue.

Cette influence physique de la divinité dans la

nature est telle, suivant Spinoza, qu'il prétend expliquer par elle la connaissance que l'âme a de son corps et de tous les autres. Une âme qui perçoit un corps, c'est Dieu qui est dans l'âme la connaissance de ce corps. Malebranche y voyait une sorte d'opération divine, surnaturelle, presque miraculeuse. Spinoza y voit, au contraire, une opération divine, naturelle ou physique. Voici comment : Dieu entre dans la nature de l'âme par les idées : en tant qu'il la constitue et qu'il s'exprime par cette nature, il a des idées : donc l'âme perçoit (1).

Mais ce même Dieu, qui entre dans la nature de l'âme par les idées, pénètre la nature du corps par l'étendue. Il se fait sensible, il prend la forme corporelle, pour approcher de l'âme ce qu'il faut qu'elle perçoive de l'univers matériel ; il devient la matière de ses perceptions. Étant dans l'âme par la pensée, et dans le corps par l'étendue, Dieu est tout à la fois le sujet et l'objet de la connaissance, le miroir et l'image de l'Univers. Quand il y a perception du corps par l'âme, c'est le Dieu étendu qui se fait sensible au Dieu pensant qui est en nous. Ce sont les deux parties d'un même Dieu qui se rejoignent.

(1) Cassi, Prop. II et Prop. XII, XII, p. 2.

Cette persuasion où était Spinoza, que Dieu influait physiquement sur nos âmes et sur nos corps, lui donnait l'assurance qu'il y a dans les choses de l'ordre et de l'enchaînement. On voit même qu'il rêvait un ordre universel découlant des propriétés générales des choses, facilement explicable suivant les seules lois de la mécanique et de la géométrie. Il avait cru trouver dans les hautes et dans les corps d'égaux traces d'une activité fatale et d'une nécessité mathématique. En faisant des premiers les modes de la pensée, et des seconds les modes de l'étendue, il obéissait à cette tendance qui le portait à les identifier et qu'il prenait pour le moyen de les unir. Spinoza croyait arriver sûrement par la voie du panthéisme à la solution du problème de l'accord et de l'ensemble des êtres.

Spinoza se trompait : l'influence ostensible de Dieu sur les choses ne vaut rien pour le monde. L'ordre et l'arrangement de l'Univers, ce qu'on appelle le Cosmos, ne saurait être produit par une série d'effets mécaniques fatalement enchaînés les uns aux autres. Le règne des causes efficientes ne suffit pas. Il faut de plus celui des causes finales, où la morale est décelée. Les instincts, les penchants, les désirs révèlent de hautes tendances, et ne sauraient plier sous la force. A un corps agissant suivant

les lois du mouvement, répond une âme agissant suivant les lois du bien, et à tout ordre physique un ordre moral correspondant. C'est précisément dans l'accord de ces deux règles que consiste l'ordre et l'harmonie. Supprimer l'un des deux, comme fait Spinoza, c'est mutiler le monde et ne point résoudre le problème.

Leibniz le lui fait sentir en termes forts et mesurés dans la réplique. Il ramène contre lui les règles de la bonté et de la perfection dans la nature des choses : Si la nature est pleine des effets de la puissance, elle ne l'est pas moins de ceux de la bonté de son auteur. L'opinion contraire détruit tout l'amour de Dieu et toute sa gloire.

On n'a pas toujours bien vu le caractère de cette critique pénétrante et subtile, qui, tout en ayant l'air d'accorder beaucoup au mécanisme et à la physique, finit par les résoudre dans la métaphysique, montrant que les principes mêmes de la mécanique corporelle sont concentrés dans les âmes et y prennent leur source, cherchant la loi de changement des êtres dans les raisons idéales qui ont dû déterminer l'auteur des choses, s'élevant enfin à un ordre de considérations supérieures où entre nécessairement l'infini.

Ceux qui ont cru découvrir des traces de Spinozisme dans l'harmonie préétablie, se sont donc trompés (1).

La considération de l'infini que Leibniz emploie comme principe supérieur d'harmonie est un élément nouveau et qui lui appartient en propre. C'est une des applications de son calcul de l'infini à la nature. C'est l'élimination, par les monades, du mécanisme cruel du premier commencement des choses. Jamais Spinoza ne s'est élevé à de telles considérations. Il a employé la voie d'une influence physique de la divinité et le pouvoir de la nature. Il a mis l'action au-dessus ou en dehors des êtres, jamais au dedans. Il croyait régler une fois

(1) Je n'ai rien à retrancher de ce jugement après un second examen. J'ai fait plusieurs Mémoires de l'harmonie préétablie et des principaux amendements qu'on y a introduits (Mémoires couronnés par l'Académie sur la philosophie de Leibniz). Comme système, je ne la crois pas réalisable, mais je la crois utile comme méthode philosophique impliquant toutes les grandes vérités de cet ordre démontrées au *capit. sixième*. Je sais bien que récemment M. Sabatier a essayé de faire du Leibnizianisme deux parts : la Monadologie et l'harmonie préétablie ; d'empêcher l'un et de rejeter l'autre. Cet écueilisme habile ne peut servir l'épave d'une discussion approfondie : il tendre devant ce fait bien simple, que la monade est elle-même une harmonie préétablie comme le monde dans elle est le même. J'ai tâché de mettre ce fait en lumière dans mon Mémoire couronné par l'Académie, qui est sous presse. J'y renvoie les lecteurs de philosophie et d'harmonie préétablie.

pour toutes l'empire des changements, il n'a fait qu'étendre au delà des bornes celui de la possibilité.

Sous arrivons au bout de la réfutation de Spinoza par Leibniz, nous croyons n'avoir rien eu d'essentiel; plus de vingt propositions tirées de l'Éthique ont été analysées, contestées; c'est assurément plus qu'il ne faut pour que la réfutation soit complète, si le mot de Fénelon est vrai, que dès qu'on examine ce système par quelque endroit, on en rompt toute la prétendue chaîne.

Leibniz nous apprend dans la Théodicée (1) qu'à son retour de France par l'Angleterre et la Hollande, il vit Spinoza et qu'il s'entretint avec lui. Ce voyage à La Haye, où résidait alors Spinoza, et les entretiens qui en ont été la suite, avaient échappé aux biographes de Spinoza et à ceux de Leibniz, excepté M. Gohausen; mais il faut avouer que Leibniz en parle dans sa Théodicée en des termes qui paraissent desirer ôter toute valeur à ce fait d'une entrevue des deux philosophes. Si la conversation avait pris et gardé le tour purement anecdotique que semble lui donner Leibniz, il n'y aurait pas lieu d'y attacher un grand prix; mais Leib-

(1) Théodicée, II^e p., p. 403.

née n'a pas tout dit dans la Tabacaloe : Spinoza était, au xvii^e siècle, un philosophe compromettant, et c'était déjà pour beaucoup être suspect que de l'avoir visité.

Leibniz, toujours prudent, quelquefois même un peu diplomate, savait donner aux choses un tour fin auquel on se laisse prendre. « Je vis M. de la Court aussi bien que Spinoza : j'apprenais d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce temps-ci. » Mais si l'on croit que l'entretien ne fut qu'anecdotique et plaisant, on se trompe : Leibniz s'est chargé lui-même de nous apprendre qu'il fut aussi et surtout philosophique, par une confidence inattendue extraite de quelques notes informes écrites de sa main, où il s'est montré plus explicite, et qui jettent quelque lumière sur l'histoire et le commerce de leurs philosophes.

« J'ay passé quelques heures après dîner avec Spinoza (1); il me dit qu'il avait esté porté, le jour des massacres de MM. de Witt, de sortir la nuit et d'afficher quelque part, proche du lieu (des massacres), un papier où il y aurait esté écrit barbara-

(1) Nous avons retrouvé cette note de la main de Leibniz parmi des papiers où on ne s'attendrait guère à la rencontrer. Elle est inédite, ainsi que les manuscrits que nous publions à la suite de ce mémoire.

pass. Mais son lûtre luy avoit fermé la maison pour l'empêcher de sortir, car il se serait exposé à être déchiré. »

« Spinoza ne voyoit pas bien les défauts des règles du mouvement de M. Descartes, il fut surpris quand je commençai de lui montrer qu'elles violaient l'égalité de la cause et de l'effet. »

Ainsi, cette note nous montre Leibniz faisant toucher du doigt à Spinoza, qui a quelque peine à comprendre, le côté faible du Cartésienisme, car on voit où Leibniz l'avoit déjà entamé. Mais alors, si Spinoza écrit plus tard : « Quand aux principes de M. Descartes, je les trouve absurdes, » il doit bien reconnaître que ce n'est pas de lui-même qu'il en a découvert la faiblesse, et que Leibniz y est du moins pour quelque chose.

Spinoza manquait de critique, et à défaut de la note manuscrite de Leibniz, ses propres notes en fournissent la preuve. Dans ses principes, démontrés à la manière géométrique, il suit assez aveuglément Descartes, et il ne le comprend pas toujours. Notamment, il n'a jamais compris le *Cogito, ergo sum*. Dans ses lettres à Oldenburg, il veut le critiquer, et ce qu'il dit est misérable. Descartes s'est égaré de la première cause et de l'origine de toutes choses. Il a ignoré la véritable nature hu-

même, il n'a pas saisi la véritable cause de l'erreur : quoi de plus vague qu'une pareille critique?

Plus tard, et mieux informé (en 1676), on en avait su mort, trois ans après l'entretien avec Leibniz, dans une lettre à un inconnu, le son change, Spinoza met le doigt sur la difficulté : « Vous pensez qu'il est difficile, en partant de la notion de l'étendue, telle que Descartes la conçoit, d'est-à-dire comme une masse en repos, de démontrer l'existence des corps. Pour moi, je ne dis pas seulement que cela est difficile, je dis que cela est impossible. » On le voit, Spinoza avait fait son profit des entretiens avec Leibniz.

Par malheur, il n'en a profité qu'à demi, et même à cette époque il est incertain et vacillant. Quand on l'interroge, il répond d'une manière évasive, et le mort le surprend annonçant à ses disciples et à ses admirateurs une physique générale qu'il n'a point faite et l'explication de la vraie nature du mouvement, qu'on chercherait vainement dans ses œuvres (1).

La question étant d'importance, nous tâcherons d'éclaircir ce point, fort obscur pour les derniers éditeurs de Spinoza.

(1) Voir lettres LXXI et LXXV.

Leibniz, qui s'est beaucoup occupé des côtés faibles du Cartésianisme, a montré qu'il n'avait pas suffisamment conçu ce qu'il appelle les grandes lois du mouvement.

Mais ce qui est encore plus précis, et ce qui tombe en plein sur Spinoza, il a montré que l'erreur du Cartésianisme, sur ce point comme sur tous ceux qui intéressent le monde corporel, était d'avoir voulu tout expliquer par l'étendue.

Si ce reproche s'applique à Descartes, il s'adresse bien plus à Spinoza. Spinoza prétend recourir à la notion de l'étendue toute une pour tout expliquer dans les corps. Le mouvement, qui est un mode de l'étendue, doit l'y aider. Et, en effet, il reproche très-fort à Descartes d'avoir mis la nature dans le repos. On conçoit fort bien qu'il lui faut du mouvement. Mais s'il lui faut un principe de mouvement, qu'il cherche dans l'étendue pour rendre compte des modifications de la matière, il lui faut aussi un principe conservateur de la même quantité de mouvement afin que le monde soit régi d'une manière immuable, éternelle. Il emprunte donc aux Cartésiens, et non pas à Leibniz, comme on l'a cru à tort, la maxime que la même quantité de mouvement et de repos se conserve. Et, dans une lettre à Oldenburg, il s'en sert pour établir l'accord des

parties de l'univers. D'autre part, il rejette le vide et les atomes.

Jusqu'ici, Spinoza ne fait qu'emprunter à Descartes, et déjà cependant l'alération du Cartésianisme est profonde (1). En effet, quand Descartes propose son hypothèse des tourbillons, il prend comme accordées deux choses : la divisibilité et le mouvement de la matière. Comme la Géométrie, il suppose une division initiale faite par Dieu lui-même au sein de la masse étendue. Spinoza, plus hardi que son maître, prétend s'en passer, il ne garde que le mouvement. A l'en croire, la divisibilité, aussi bien que l'idée du vide, naît d'une fautive manière de considérer la quantité. Qu'est-ce, en effet, que le vide, sinon la quantité séparée de la substance ? et qu'est-ce que la divisibilité, sinon la quantité prise à part de la substance, d'une manière abstraite et superficielle ? Si la divisibilité de la matière n'est qu'une faiblesse de l'esprit, il faut donc s'élever au-dessus du divisible, à l'indivisible, c'est-à-dire à l'idée de cet univers pris comme un tout infini et complet, sans distinction réelle. D'où il suit que la vraie science consiste à effacer de plus en plus les distinctions modes afin de revenir au fond commun et identique : la substance

(1) V. *Sci. Prop.* XV, p. 1, et *lett.* 26 au Châtel.

ou la matière. Tel est le point de départ de Spinoza.

J'ai déjà dit ce que pensait Leibniz de l'étendue une et indivisible de Spinoza, et de cette synthèse chimérique de la matière. Les sciences positives de nos jours y ont percé par des divisions fécondes qui accusent mieux que tous les subterfuges des distinctions réelles au sein de la masse étendue.

Mais, il y a plus : le mouvement lui-même que Spinoza conserve lui échappe comme l'étendue lui échappait naguère. Et, sur ce point encore, les savantes analyses de Leibniz lui ôtent toute ressource.

Spinoza veut tout expliquer mécaniquement, et Leibniz pousse les explications mécaniques encore plus loin que Descartes. Il prend cette matière première, cette passivité pure d'où Spinoza a voulu déduire les corps et leurs mouvements, et il la montre impuissante non-seulement à commencer un mouvement nouveau, mais même à changer la direction du mouvement reçu : Il y faut tout expliquer mécaniquement, nous dit-il, car ce sont là des accidents, et pour qu'il s'y produise un mouvement naturel il y faut le tact. « Un corps n'est jamais mis naturellement que par un autre qui le pousse en le touchant. »

[1] *Ibid.* II, p. 189

Spinoza doit être satisfait. Mais attendons la suite : de l'impuissance de la matière première à rien changer au mouvement, que conclut Leibniz ? C'est que la matière ne suffit pas, et que le mouvement par lui-même ne suffit pas non plus à rien expliquer.

Analyser le mouvement, dit Leibniz, réduisez-le à ses éléments les plus simples : qu'y trouvez-vous de réel ? Si vous ne considérez que ce qu'il comprend précisément et formellement, c'est-à-dire un changement de place, sa réalité est bien petite, et cette notion a très-certainement quelque chose d'imaginaire, et qui n'est pas entièrement fondé dans la nature des choses.

Pour en faire quelque chose de réel, il y faut de plus un détail de ce qui change et la force de changer, or, en dernière analyse, la réalité du mouvement est dans un état momentané du corps, qui, ne pouvant pas contenir de mouvement (car le mouvement demande du temps), ne laisse pas de résister de la force, et qui consiste même dans la force faisant effort pour changer (1). Le mouvement suppose donc la force, ou cause prochaine du changement. C'est elle qui a le plus de réalité : elle est fondée dans

(1) Des. II, p. 87.

un sujet, par elle on peut connaître à qui le mouvement appartient.

Cette force est différente du mouvement : c'est elle qui se conserve égale dans le monde, et non pas le mouvement, comme le disent les Cartésiens, pour avoir considéré l'étendue, abstraction faite de la force.

La notion de la force manque à Spinoza : s'il l'eût comprise, c'en était fait du Spinozisme, car il lui fallait renoncer à son système et accepter celui de son adversaire.

Mais on sent que Spinoza ne pouvait pas davantage arriver aux véritables lois du mouvement, puisqu'il n'avait pas même la véritable notion de mouvement et qu'il manquait d'être susceptible de ces lois. Nous avons vu Leibniz lui démontrer la fausseté de la plupart de celles inventées par Descartes : Spinoza, dans une lettre à Oldenburg (1), reconnaît que la science lui semble fautive; mais d'ailleurs il ne paraît pas avoir de vues d'ensemble à cet égard; et, en somme, il suit avec aveuglément son maître.

Leibniz, en l'entretenant sur ce sujet, avait évidemment pour but de dérouter le Cartésien. Il ne savait pas qu'il renversait le Spinozisme encore à

(1) Lettre XV, p. 448.

naitre, et, cependant, il l'attaquait par la base.

« Spinoza ne voyait pas bien le défaut des règles du mouvement de M. Descartes, nous dit-il, il fut surpris quand je commençay de lui montrer qu'elles violaient l'égalité de la cause et de l'effet. »

Spinoza voyait si peu le défaut de ces règles appliquées à l'univers matériel, que, suivant une pratique qui lui est familière, il les transporte en pleine métaphysique, et qu'il règle, d'après ces lois purement physiques, le développement de Dieu dans l'ordre de la pensée. On ne s'est pas encore avisé de cette inévitable et dernière transformation que Spinoza fait subir à la physique cartésienne, appelée à de plus hauts emplois. Elle mérite quelque attention.

On se rappelle que Spinoza, en *Théodicée*, pressé de tous côtés par les difficultés qui l'assiégeaient au sujet de la création, se dégage, par une transformation soudaine, inattendue, du vieux principe matérialiste : « *Ex nihilo nihil*, » en un axiome éternel par lui-même, se proclamant loi de la raison et s'imposant à titre de vérité éternelle.

Cette transformation n'était rien cependant au prix de celle que Spinoza préparait dans le premier livre de l'*Éthique*, et qu'il achève dans les suivants. Transformation radicale cette fois, et qui n'allait

pas moins qu'à changer la face de la science. Car il s'agissait, pour écarter les difficultés sans cesse renaissantes de la métaphysique, d'emprunter à la physique cartésienne son principe et ses lois du mouvement qui régissent l'univers matériel, et de les transporter dans le monde des âmes, afin que, soumises aux mêmes lois, les âmes gardassent le même ordre que les corps.

De la sorte, Dieu qui fait tout dans les corps, faisant tout dans les âmes, il aurait bien fallu que tout marchât suivant ses lois, et qu'un accord force s'établît entre les modes de la pensée et les modes de l'étendue.

La physique cartésienne, il faut l'avouer, offrait de merveilleuses facilités pour une telle entreprise. On concevait que cette idée d'une matière homogène portait également répandue, qui ne se diversifie dans les corps que par le mouvement, idée qui fait le fondement de la physique de Descartes, et admettait Spinoza. Un monde nous est donné d'une simplicité admirable, qui n'a besoin pour être diversifiée de nulle manière que des seules lois du mouvement. Pour le conserver, Dieu n'a qu'à y maintenir toujours une égale quantité de mouvement et un même rapport du mouvement au repos.

Cette manière d'ordonner l'empire passif de la

matière, suivant les lois générales et immuables de la géométrie, devait plaire au génie de Spinoza. Et, en effet, nous voyons dans une lettre à Oldenbourg qu'il accepte pleinement et aveuglément la loi de Descartes.

Mais, pour lui, cette loi même n'est qu'un cas particulier d'une loi infiniment plus générale et qui s'applique, non-seulement aux corps, mais aux esprits. La loi de Descartes : « que la même quantité de mouvement et de repos se conserve dans le monde, » devient à ses yeux un axiome très-clair et très-vrai, même en métaphysique.

Descartes avait dit : « C'est Dieu seul qui peut conserver dans le monde le même rapport du mouvement au repos. »

Spinoza dit : « C'est Dieu seul qui peut conserver dans le monde le même rapport de la pensée à l'étendue, de l'esprit à la matière, du corps à l'âme. »

Cette loi est une règle universelle, vraie pour les âmes comme elle l'est pour les corps : c'est la première loi de la physique générale, imaginée par Spinoza.

Descartes a bien vu que Dieu est indifférent aux déterminations de l'étendue, à savoir le mouvement et le repos, ce qui fait qu'il les conserve effectivement dans le même rapport.

Mais Descartes n'a point vu que Dieu n'est pas moins indifférent aux déterminations de la pensée, à savoir l'entendement et la volonté, et que le rapport est le même (1).

Cela ne peut être autrement, car il entre dans la constitution de la substance de Dieu la même quantité de pensée et d'étendue.

Il est donc naturel que les modes de la substance, aussi bien les esprits que les corps, gardent le même rapport.

C'est ce que Spinoza exprime ainsi : « La pensée ne peut concevoir plus que la nature ne peut former. »

« La nature rend en étendue ce qu'elle rend en pensée. »

« Le rapport de la pensée à l'étendue, ou de l'étendue à la pensée, ne varie pas dans le monde. »

Cette loi générale comprend tous les cas.

Comme étendue, le monde se régit par la loi de Descartes : « Dieu conserve la même quantité de mouvement et de repos. »

Comme pensée, il se régit par la loi de Spinoza :

(1) *Eth.* I, Prop. XXXI, Coroll. La volonté et l'intelligence sont dans le même rapport avec la nature de Dieu que le mouvement et le repos. Cf. p. 8, Prop. XXXIX.

Dieu conserve le même rapport de l'intelligence à la volonté. »

L'intelligence et la volonté sont le mouvement et le repos des esprits : elles ont besoin, pour exister et pour agir d'une certaine façon, que Dieu les y détermine, absolument comme les corps pour se mouvoir et rester au repos.

On aurait peine à croire que Spinoza ait posé si loin cette grossière application de la physique cartésienne, s'il n'avait pris soin lui-même de lever tous les doutes et de multiplier les preuves. Il ne se contente pas, en effet, de prendre à Descartes la première de ses lois du mouvement, n° 30 de ses principes, il lui prend aussi la suivante, n° 31, que Descartes exprime ainsi : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, persévère toujours dans le même état, » loi très-belle et incontestable, dit Leibniz, que Galilée, Gassendi et bien d'autres ont observée.

Seulement, ce dont ni Galilée, ni Gassendi, ni Descartes ne se furent avisés, Spinoza le transporte de même en métaphysique et l'applique à la volonté, qu'il définit l'effort de chaque chose pour persévérer dans son être. Et comme la volonté n'est rien de distinct, suivant lui (1), des religions particulières par lesquelles on affirme ou l'on nie

(1) Voy. *ETHICA* et *TRACT.*, p. 2.

quelque chose, il l'applique aux affirmations et aux négations. Ainsi, l'affirmation n'est que l'effort de la raison pour persévérer dans son être, c'est-à-dire pour conserver ses idées. Enfin, comme la volonté et l'entendement sont une seule et même chose, c'est-à-dire des déterminations de la pensée, de même que le mouvement et le repos sont des déterminations de l'étendue, cette loi s'applique à l'entendement comme à la volonté.

Mais cette loi, observée par Descartes dans l'univers matériel, n'est que la loi de l'inertie naturelle des corps. Selon Descartes, les corps reçoivent une force pour résister aussi bien que pour agir. L'une et l'autre sont l'effet de la volonté divine qui investit la matière passive d'un pouvoir de résistance. Selon Spinoza, il y a une inertie naturelle des âmes aussi bien que des corps. Et la loi de Descartes n'est pas moins applicable aux unes qu'aux autres (1).

On pourrait suivre plus loin ces éternels rapports. La physique du mouvement, imaginée par Descartes, a deux parties. Nous n'avons indiqué que quelques concepts faits à la première par Spi-

(1) P. 2, Prop. VII, VIII, et IX. Voir aussi p. 1, Prop. XXXI et XXXII, et p. 2, Prop. XLVIII, XLIX.

nous. Ce n'est pas ici le lieu de saisir son maître dans les détails des règles inventées pour la communication du mouvement des corps, il suffit de dire que les points de contact ne sont pas moins évidents. Spinoza rend compte des changements dans les âmes, comme s'il s'agissait de choc et de rejouissance, de vitesse ou de tardiveté. L'homme qui se croit libre, nous l'avons vu, est soumis à l'impulsion des causes extérieures, comme la pierre du chemin qui reçoit un choc et qui se meut. Je ne m'étonne plus, après cela, qu'il entreprenne de déduire la série des pensées de celle des mouvements corporels qui lui correspondent. Je ne m'étonne plus de la manière dont il déduit les mots d'agir et de pâtir (1).

Les actions sont les mouvements dont nous sommes causes, et les passions ceux que nous subissons. Tout cela se communique dans des proportions déterminées : la variété des déterminations n'empêche pas que la quantité d'activité ou de passivité dans les âmes reste toujours égale. Ces déterminations mêmes s'effectuent suivant les lois de la physique cartésienne.

La physique cartésienne tend à renouveler la mété-

(1) *Opp. lat.* II et *Prop.* 1, p. 2.

ciae : pourquoi ne renouvelerait-elle pas la morale ?

La loi de l'égalité quantité de mouvement et de repos appliquée au corps en détermine l'équilibre ou la santé.

Cette même loi, appliquée aux âmes, en détermine aussi l'équilibre ou la santé. Il n'est pas plus en notre pouvoir de nous procurer celle de l'esprit que celle du corps (1).

Toutes deux dépendent des lois mécaniques observées par Descartes (2).

Spinoza triomphe d'avoir découvert cette nouvelle application des lois de la physique aux esprits : « Les anciens, nous dit-il, n'ont jamais, que je sache, conçu comme nous l'avons fait ici, l'âme agissant selon des lois déterminées (3). »

L'énoncé de ces lois et leurs applications remplissent tout le second livre de l'Éthique, et presque en entier les trois autres.

La Proposition VII de la 2^e partie énonce le principe en termes exprès : « L'ordre et la connexion des idées est identique à l'ordre et à la connexion des choses. » C'est cette même pensée qui soutient les démonstrations des Propositions IX, X et XII.

(1) *Ibid.*, *pass.*, c. II, p. 471.

(2) *De Emend. Intel.*, p. 361.

(3) *De Emend. Intel.*, p. 383.

La XIII, jointe à la VII*, contient le principe de l'identité de l'âme et du corps, d'où suit bien clairement cette conséquence que les lois du corps sont applicables aux esprits. Les XIV, XV, XIX, XXI y renvoient. Toute la Théorie de la volonté, Part. II, Prop. XXXI et XXXII, Part. II, Prop. XLVIII et XLIX, s'y rapporte. Le mécanisme des passions est expliqué suivant ce principe (1). C'est sur lui que reposent les deux tiers de l'Éthique.

Ce n'est donc pas un rapport fortuit et sans conséquence que celui que nous signalons ici entre les lois du mouvement des corps observées par Descartes, et les lois régulatrices du mouvement des âmes appliquées par Spinoza.

Spinoza a transporté en pleine connaissance de cause la loi des corps aux esprits.

C'est une des entreprises les plus hasardées, mais les plus violentes de la physique sur la métaphysique. Et je ne m'étonne plus que Spinoza ait été surpris, quand Leibniz, dans les entretiens de La Haye, entreprit de lui démontrer que la physique cartésienne était fautive. Il avait passé sa vie à l'entendre aux âmes.

Nous n'avons pas l'intelligence de suivre Leibniz, essayant de montrer à Spinoza la fausseté de ses

(1) Voir p. 3, Prop. VI, VII, VIII, et surtout la Proposition XI.

règles. Nous avons plus haut rappelé l'essentiel, mais on ne saurait trop insister sur ce qu'il y a de piquant et d'ingrès dans cet entretien des deux philosophes et surtout dans le choix du sujet : Leibniz venant visiter Spinoza dans sa chambre d'auberge, et passant à point nommé par La Haye pour lui apprendre qu'on peut aller plus loin que Descartes en physique : Spinoza, étourdi, surpris, par la venue de son hôte, mais encore bien plus par le sang-froid avec lequel il retouche et il corrige les lois du mouvement de M. Descartes. Leibniz insiste tant et esquisse de lui démontrer qu'elles violent l'égalité de la cause et de l'effet.

Ce principe que Leibniz met au avant donne Spinoza ; on le conçoit sans peine. A première vue, on n'en saisit pas l'à-propos, et l'on se demande ce que Leibniz veut dire. Ses lettres à l'Hôpital nous l'apprennent : « C'est le fondement de ma Dynamique, lui écrit-il. » En effet, sur ce principe Leibniz élève une science où l'étendue n'est rien, où la force est tout.

Mais c'est aussi le renversement de la physique de Spinoza : et par là Leibniz, conversant avec lui, à quelque chose de l'ironie de Socrate s'entretenant avec Parménide. Qu'est-ce, en effet, que ce principe nouveau que Leibniz oppose aux Cartésiens et au

plus déçu de tous, à Spinoza. C'est un principe qui n'a rien de cette nécessité métaphysique que Spinoza cherche partout. Leibniz, au contraire, nous l'annonce d'un air modeste, comme une règle qu'il s'est faite faite de soi-même, en attendant. C'est, dit-il, une maxime subalterne, une loi conforme à la sagesse de Dieu et fournie par l'observation de la nature. Par exemple, elle convient bien aux lois du mouvement : elle y est mieux appropriée que les principes nécessaires rêvés par Spinoza. Si elle exclut la nécessité, elle a de la convenance. Il s'en faut de beaucoup en effet qu'on trouve dans les lois du mouvement cette nécessité géométrique que Spinoza cherche en tout et partout. Et c'est précisément parce que ces lois ne sont ni tout à fait nécessaires, ni entièrement arbitraires, qu'elles résistent la perfection du leur auteur. Si elles dépendaient du hasard, on y chercherait vainement la sagesse ; mais si elles dépendaient de la nécessité, où serait la bonté ? Dieu, infiniment bon et infiniment sage, les fait dépendre du principe de la convenance ou du meilleur, qu'il ne viole jamais, et de celui de la continuité que ne viole jamais la nature.

Mais, je le sais, de tels principes devaient faire sourire Spinoza de pitié, et, si devant Leibniz il ne fut que surpris, c'est assurément par politesse

ouvre son livre. Ouvrez l'Éthique, vous y verrez
 quelle estime il fait de ces principes d'ordre, de
 beauté, d'harmonie et de sagesse que Leibniz veut
 rétablir. Spinoza les traite de préjugés, et veut
 les déraciner à tout prix parce qu'il les croit con-
 traires à la véritable méthode de philosopher, et lui
 faire présenter quelques-uns de leurs plus heu-
 reuses applications. Spinoza ne comprend pas

Plus tard, après la mort de Spinoza, Leibniz re-
 çoit l'Éthique, et il s'étonne à son tour. « L'Éthi-
 que, dit-il, en fermant le livre, est ouvrage si plein
 de masquements, que je m'étonne. » Evidemment,
 Leibniz attendait mieux, et il appliquerait volon-
 tiers à l'auteur le mot d'un ancien : « *Offensum per-
 dultis.* »

Pour Leibniz, l'Éthique est un ouvrage manqué,
 et rien de plus.

Il resterait cependant quelque chose à désirer
 dans la réfutation de Spinoza par Leibniz, s'il s'é-
 tait contenté d'analyser une à une les propositions
 de son livre, sans caractériser l'ensemble de la doc-
 trine qu'il attaque.

Mais la réfutation est complète, et après les dé-
 tails elle nous donne aussi le jugement sur l'en-
 semble.

Ce jugement, sous forme de paradoxe, est ma-

fermé dans une parole que je crois sévère pour Descartes, mais vraie pour Spinoza. Et comme nous n'avons à nous occuper ici que du côté par où elle se trouve vraie, nous la citerons avec une entière confiance : « Spinoza, dit Lechaix, a commencé par où a fini Descartes, par le naturalisme : le naturalisme. »

Au XVII^e siècle, le naturalisme c'est le matérialisme. Mais il faut bien s'entendre sur le sens du mot matière et du mot nature.

La matière n'est pas pour Spinoza je ne sais quel être corporel immense qui se nourrit du sang de la masse, bien qu'il ait dû quelque part que nous vivions dans le tout comme des petits vers qui vivraient dans le sang. La nature n'est pas non plus une telle masse corporelle. « Par nature, dit Spinoza, j'entends une infinité d'êtres. » Et ailleurs, il ajoute : « L'être infini que nous appelons Dieu, ou Nature (1). »

La matière est l'étendue de Dieu, la nature est la puissance de Dieu.

Le naturalisme ou le matérialisme de Spinoza, c'est donc de voir dans les choses le développement nécessaire de Dieu.

La nature est toujours la même : partout elle est

(1) *Eth.* IV, Prop. 1, 169.

une, partant elle a même vertu et même puissance. Elle ne connaît ni longueur ni défaillance, et quant à cette pensée du vulgaire qu'elle peut manquer son ouvrage et produire des choses imparfaites, elle doit être mise au nombre des chimères. Éternellement employée à fournir à la pensée sa matière, elle rend incessamment en étendue ce qu'elle rend en pensée, et par un jeu de son mécanisme elle fait incessamment la balance de l'esprit et de la nature, sans permettre jamais à celui-là de surpasser celle-ci (1).

Que vient-on parler après cela de désordre ou de manquement dans ses opérations? Elle opère sur Dieu même, elle distille dans le monde les propriétés de sa substance, les perfections de son être très-parfait. Et comme il entre la même quantité de pensée et d'étendue dans la substance de Dieu, ses mélanges et ses combinaisons rendent toujours la même quantité de l'un et de l'autre.

La nature est (qu'on me passe l'image même procédant que la pensée), la nature est le repaiement

(1) Si Dieu n'était pas, la pensée pourrait s'arrêter plus que la nature au monde futur (De Intel. Essend. 431), et (sans la lettre 48) que la puissance de penser ne se porte pas à penser avec plus de force que la puissance de la nature ne se porte à recevoir et à agir, d'où on croitrait très-clair et très-évident, d'où suit très-réellement l'existence de Dieu comme je disais de moi-même.

de Dieu en esprits et en corps. Le monde pense et il s'étend d'un égal accroissement d'étendue et de pensée. Les corps, tout aussi bien que les âmes, expriment sa puissance. Et même la science de l'esprit humain dépend de celle de son objet, qui est le corps. La série des pensées peut être déduite de celle des mouvements corporels. Ce sont les corps qui nous fournissent l'élément de généralité nécessaire pour expliquer les notions universelles. Ils réfléchissent un maximum d'images au delà duquel l'esprit s'embrouille et se jette dans le vague de ces notions. L'âme a des connaissances adéquates d'autant plus étendues, que son corps a plus de points communs avec les corps extérieurs. Et l'esprit s'accroît d'autant plus, que sa surface extérieure, appelée corps, est plus ample.

Non-seulement chez Spinoza le naturalisme ainsi compris est une doctrine : c'est une méthode. Quand Spinoza a dit : « Il est dans la nature de la chose d'être ainsi, » il a tout dit. Quand il met l'étendue en Dieu, il se fait à lui-même l'objection qu'elle est imparfaite. Qu'importe, répond-il, puisqu'il est dans sa nature d'être ainsi, et dans celle de Dieu d'être étendu ? Ailleurs, et c'est la l'exemple le plus curieux de l'application de cette méthode, quand il s'agit d'expliquer les passions, les vices et les

folies des hommes, il prend ses lecteurs à partie, il nous le montre étourdi, stupéfait, qu'il les veuille déduire à la manière des géomètres, suivant un principe de développement nécessaire qui n'est autre que la nature. « Mais qu'y faire, répond-il, d'un ton voisin de la raillerie, cette méthode est la mienne... Les lois et les règles de la nature suivant lesquelles toutes choses naissent et se transforment sont partout et toujours les mêmes, et en conséquence on doit expliquer toutes choses, quelles qu'elles soient, par une seule et même méthode, je veux dire par les règles universelles de la nature (1). »

Mais du moins, Spinoza en a-t-il profondément interrogé ses lois, en comprend-il l'orgueilisme vivant, animé, en pressent-il la grandeur et l'infinité variée.

Sans doute Spinoza la croit grande. Trop sec et trop abstrait pour se passionner à la vue des spectacles qu'elle lui offre, elle a du moins pour lui l'attrait d'une science et la beauté d'un problème. Il y a même certains passages de l'*Éthique* où le goût des recherches naturelles l'emporte sur la ligne et le compas. Alors Spinoza indique en passant les merveilles du monde des corps : il parle des capacités

(1) *Éth.* de la 2^e partie. Trad. fr.

latentes de la matière, qui sont pour l'observateur attentif une raison de croire la puissance des corps incomparablement plus grande que nous ne pensons; il fait même allusion à ces facultés mystérieuses du corps, agissant dans l'état de sommeil ou de somnambulisme (1) par les seules lois de la nature, de manière à être un objet d'étonnement pour l'âme qui lui est jointe.

Du monde des corps il passe au monde des esprits, et il nous montre, par une analogie qui lui est familière, l'entendement lui-même se faisant ses instruments par une force de nature (2), et la volonté qui n'est que l'inertie naturelle des corps transportée dans les âmes, les faisant persévérer dans leur état, conformément à une loi de la physique.

Dans un autre passage de l'Étlique, il emploiera même des images matérielles qu'on ne s'attend guère à trouver sous la plume du géomètre, pour rendre sensible ce que la raison toute seule ne com-

(1) Personne ne s'étonnerait ce dont le corps est capable, dit Epictète, *Ét.*, p. 3, Sch. Prop. II. Et il ne faut pas s'en étonner, puisque personne n'a été si naïf avec préjudice que l'économiste du corps humain pour dire au lieu d'en expliquer toutes les facultés : je ne parle que de ces merveilles qu'on observe dans les hommes et qui surpassent de beaucoup le regard des hommes, et de ces vertus des animaux que l'on s'efforce d'expliquer dans la veille. *Trad.* V.

(2) Intellectus autem facti instrumenta vi naturæ.

rait faire concevoir. La nature prend les proportions colossales d'un individu composé de tous les corps comme de ses parties, que rien n'entrave dans son développement, et qui contient dans son vaste sein tous les changements, sans rien perdre de son immutabilité (1). Des infinités d'infais, nous dit-il, découlent de la nature de la substance comme ses propriétés, et l'insaisissable richesse de ses formes est telle, qu'elle les crée toutes successivement. Il y a en elle un fond matériel qui suffit à toutes ses transformations. Et comme l'ordre de la nature ne saurait souffrir de création et ne comporte que des générations, tout s'y engendre suivant la loi du progrès à l'infini. Ainsi se compose la grande face de l'univers, à laquelle est jointe une sorte d'âme du monde également infinie.

Je ne relève pas ce que cette image contient de périls et d'erreur. Mais, en vérité, Spinoza croit-il que pour expliquer l'organisation et la vie dans la nature, il suffit de recourir à l'âme du monde des stoïciens, et de débiter le progrès à l'infini. L'âme du monde ! le progrès à l'infini ! deux grands mots vides de sens, dont Leibniz n'est pas le drapeau. Et, en effet, qu'est-ce que cette âme du monde dans le système de Spinoza ? d'où vient-elle ? comment

[1] Eth. p. 2, Prop. 281, Lemme 7, Schol. Ep. 48, p. 268.

on pourra-t-il rendre compte? Excès d'idéalisme, ou matérialisme extrême, des deux côtés l'erreur est égale. Si c'est une pure abstraction, une idée, comme on l'a soutenu, quel de moins réel et de plus insulstant pour dire la source² de toutes les choses, et le commencement de l'infini? Ne sera-ce pas d'ailleurs le plus actif dissolvant des corps, une matière de faire évanouir l'univers en fluide, de repêcher la substance des êtres? Si c'est au contraire une sorte d'émanation ou de courant physique de la nature naturelle, quel naturalisme et quelle dégradation de l'infini! En vain l'on dit : c'est la forme infinie de l'éternelle matière. Cela veut dire : qu'il y a une matière préexistante qui revêt successivement toutes les formes. Et c'est un Cartésien, un partisan des explications mécaniques qui, dans un jargon barbare, parle de nature naturelle et ennoblit le fléau de l'ambiguïté dont son maître Descartes avait purgé la science!

La fiction d'un progrès à l'infini, sans cause invoquée par Spinoza, ne fait que reculer les origines des choses, dont l'existence est ainsi rattachée à une série infinie de causes qui ne permettent de s'arrêter nulle part. C'est un nouvel essai pour faire évanouir la finité des êtres finis, briser les liens de l'individualité qui s'écoule et absorber le particulier

dans le général. Les individus ne sont plus qu'une certaine union des parties. Les espèces, dépouillées de leurs différences, vont se réduire aux divers ordres d'infinis que comporte la nature. L'âme du monde et l'individu Nature remplissent toute la scène, et ce n'est qu'en passant par la série de ses décadences que l'Idéal traverse les phases de son développement.

Jamais donc mot plus juste que celui de Leibniz ne fut appliqué à Spinoza : « Il a commencé dans le naturalisme, » Mais Leibniz ajoute : « Dans le naturalisme où a fini Descartes. » Et il faut montrer en terminant comment cette seconde partie de la phrase peut être adoucie et recevoir un sens vrai.

Quand Descartes se passionne pour l'anatomie et les recherches naturelles, il obéit à cette tendance de son génie qui ouvre des veins et des directions en tous sens. On ne se douterait guère que c'est précisément la physique cartésienne qui égare Spinoza. Et cependant rien n'est plus vrai, nous l'avons montré pour les lois du mouvement que, par une tentative insensée, mais hardie, Spinoza transporte en métaphysique. Si l'on se demande quelle est l'idée fondamentale de la physique cartésienne, c'est de tout expliquer mécaniquement.

Jamais entreprise ne fut plus légitime dans la sphère où Descartes s'est renfermé. Les anciens avaient multiplié les intelligences célestes et les forces animales pour soutenir et vivifier le monde. Descartes chasse au tombeau toutes ces larves de l'ancienne physique, et il nous montre des lois où nous voyions des fantômes. Pressé d'en faire comme tous les réformateurs, il sacrifie un peu trop vite aux mânes de la physique, et il renverse toutes les races d'animaux que produit le globe.

Spinoza se passionne à son tour pour la physique cartésienne. Il prend à Descartes cette idée d'une matière homogène, qui réduit tout à l'ont moléculaire et à la pesanteur pure. Il pousse cette élimination de l'activité à ses conséquences extrêmes. Déjà il fait appel à ce qu'il nommera, dans une lettre à Oldenburg, d'un mot superbe qu'on dirait emprunté à Newton : les principes mécaniques de la philosophie, « *Principia philosophiæ mechanica*, »

Je ne crains pas de dire que l'Éthique de Spinoza n'est qu'une application de ces principes de la mécanique à la morale.

Une phrase peu connue de Descartes pourrait faire croire que c'est de Descartes lui-même que Spinoza tient l'idée fondamentale de l'Éthique.

« Ces vérités de la physique, écrit-il, sont le fondement d'une éthique supérieure (1). »

Quand de telles paroles d'un tel maître tombent entre les mains d'un disciple intrépide, elles peuvent mener loin : l'Éthique de Spinoza en est la preuve.

Le jugement de Leibniz, sauf sa partialité connue contre Descartes, mérite donc de devenir historique.

On peut appliquer à la philosophie tombant des mains de Descartes dans celles de Spinoza, ce que disait un auteur de la chirurgie de son temps :

« *Delequa est in membris mechanico-rum inter quas primus Rogerus.* » Elle est tombée dans les mains des mécaniciens dont le chef est Spinoza.

Le Spinozisme est la fautive application des principes mécaniques ou de la physique cartésienne à la morale.

La Monadologie, au contraire, est la réaction puissante de la métaphysique contre la physique et le mécanisme de Descartes, outrés par Spinoza. C'est la pensée qu'on opprime et qui se venge sur l'étendue.

Cette conclusion générale en confirme bien d'autres. Il suffit de rappeler les principales et

(1) Ep. 2, 28, p. 28. « Physicae veritates fundamentales, sive divae et perfectissimae Ethicae. »

de les classer en deux ordres, suivant qu'elles se rapportent à Spinoza ou à Leibniz.

- 1° Dans la première partie de l'Éthique, Spinoza cherche à démontrer l'unité de substance, d'où suit l'impossibilité de la création.

Il reconnaît en Dieu deux attributs : la pensée et l'étendue. Mais, en vertu de la nature de la substance, il est forcé de les identifier tous deux, bien qu'hétérogènes.

Son Dieu pense sans comprendre et agit sans vouloir, en vertu de l'indétermination de sa nature. Il n'a donc ni volonté, ni intelligence, ni bonté, ni sagesse.

Conséquemment à cette doctrine, Spinoza dédaigne le monde de la nécessité et écarte les idées du bien, du mal, de l'ordre et de l'harmonie de cette déduction fatale.

- 2° Dans la seconde partie de l'Éthique et suivantes :

Spinoza, après avoir dédaigné le monde, en régle ainsi le reconnaître :

Il n'y a qu'une substance unique des âmes qui, sous des formes infiniment variées, souffre ou agit dans l'humanité : voilà l'unité de substance, base de la morale.

- Il n'y a qu'une substance unique des corps dont

tous les phénomènes de la nature ne sont que des combinaisons et des états différents : voilà l'unité de substance, base de la physique.

En vertu de ce principe, Spinoza identifie l'esprit et le corps comme il avait identifié la pensée et l'étendue.

Il supprime de fait les individus, dont il avait d'abord supprimé les notions.

Il confond les espèces, dont il ne reconnaît ni les autres particuliers, ni les différences.

Il se trompe sur les lois du mouvement, qui ne s'expliquent pas être les causes finales.

Il met l'infini actuel dans la nature, et revient à la doctrine stoïcienne de l'Être du monde.

A ces erreurs si graves dans l'ordre de la logique répondent des erreurs analogues en morale.

Spinoza supprime les individus, par là il arrive à nier l'identité de la personne humaine, et ne lui laisse qu'une immortalité dérisoire.

Il confond les espèces, et en même temps il est amené à nier les idées d'ordre, d'harmonie, de connexion graduelle, à détruire la morale elle-même.

Ses erreurs sur les lois du mouvement, régulatrices de l'univers matériel, se reproduisent dans

le monde intellectuel et moral, en vertu de la fausse application qu'il en fait aux esprits.

Il réduit le bien et le mal à n'être que des rapports analogues à ceux du mouvement au repos.

Il ramène toutes les passions à une seule idée, comme tous les métaux à un type commun.

Le résultat de sa physique, en partant de la matière homogène propre à tout, est de nier l'activité des corps.

Le résultat de sa morale, en partant de la pensée universelle, indifférente à tout, est de nier l'activité des âmes.

La caractéristique de l'ensemble est le naturalisme, ou fausse application de la physique à la morale.

Quant à Leibniz :

1^o En Théodecte, il reproche à Spinoza de n'avoir pas suffisamment défini la substance, et de n'avoir fait que des essais piteux ou intelligibles de démonstrations pour en prouver l'unité.

Il montre, par de savantes analyses, que Dieu ne renfermant pas l'étendue, on ne doit pas chercher l'origine des choses dans la matière ou l'étendue.

Il établit contre Spinoza l'intelligence et la

volonté de Dieu ; il montre sa bonté et sa bonté dans l'ordre même de la création ou plan du monde, né et méconnu par ce dernier.

2^e Dans l'ordre de la création :

Il maintient la distinction de l'esprit et du corps, comme il avait maintenu celle de la pensée et de l'étendue, il fait ressortir la supériorité de la première.

Il rétablit la réalité des êtres en la rattachant à l'idée ontologique de la monade ou substance simple, douée d'activité propre.

Il nous montre ainsi dans les notions individuelles distinctes des notions spécifiques, tout un monde lacunaire à Spinoza, sans connexion nécessaire avec Dieu, mais capable d'être le support de tous les accidents, et le fondement de tous les phénomènes, et exprimant à sa manière la substance infinie.

Il prend le grand exemple des lois du mouvement pour montrer l'infirmité des causes finies données par Spinoza, et l'impossibilité de rien expliquer par l'étendue seule.

Il n'admet qu'un seul infini réel, à savoir Dieu, et ne voit dans les différents ordres d'infinis relatifs constants dans la nature que des raisons idéales sans réalité dans les choses.

En morale, il s'efforce toujours de relever à l'idée

- ontologique de la monade l'indépendance et la liberté individuelle.

En physique, il réagit avec force contre le maître homogène et l'étendue pure, et il rattache le mouvement et la vie des créatures à l'indivisibilité, et à l'indestructibilité des formes substantielles éliminées par Descartes et Spinoza.

La caractéristique de sa théorie de la substance est la force faisant effort pour agir.

Les ressemblances ostensibles entre deux systèmes, dont l'un a pour but unique de renverser l'autre, tombent devant ces conclusions précises.

Ni les fulgurations du Dieu de Leibniz ne sont identiques aux modifications de la substance de Spinoza.

Ni l'orientation des monades se tournant vers leur pôle dans la doctrine Leibnizienne n'est l'équivalent de la liberté pétrifiée du Spinozisme.

Ni l'automate de Leibniz doué d'intelligence et de spontanéité n'est comparable à celui de Spinoza(1).

(1) Ces mots d'automate appliqués qui se trouvent chez Leibniz se retrouvent chez Spinoza ; ils viennent de Descartes (*De Principiis*, etc., etc.). On aurait dû s'en rendre compte d'après un chapitre du plus net et le plus exact rapport de Leibniz avec Spinoza. Leibniz et Spinoza comprennent leur duel à Descartes en celle de l'homme-machine, de l'homme-automate ; seulement Spinoza se

L'harmonie préalable elle-même, nous l'avons vu, bien qu'indéniable, s'efforce de maintenir deux règnes que confond Spinoza.

Enfin, de l'optimisme au fatalisme, il y a tout l'abîme qui sépare un Dieu libre dans son choix, réalisant des possibles, d'un Dieu fatal, produisant le nécessaire.

Les deux modes imaginés par ces deux hommes représentent, comme deux miroirs, l'expression si diverse du Dieu qu'ils enseignent.

Il ne faudrait pas croire toutefois que l'étude du Spinozisme ait été inutile à Leibniz. C'est en voyant les erreurs où l'a jeté une fausse notion de la substance, qu'il a entrepris la réforme de cette notion et fait ses plus belles découvertes. Nous pouvons en

le dire sans doute que de seconde main et par le filière des Cartésiens de Hollande; comme il ne sait pas le grec, il emploie termes de confiance sans les demander d'où ils viennent, et ce qu'il veut dire, et il le défigure. MM. Paulus, Grewer et Salzer ont cru que le texte de *de Generali intellectus*, ou il se trouve, portait conclusions spirituelles. Leibniz, plus exact que les scribes mêmes, traduit le vrai logon de latin impial, celle de l'édition princeps de 1677, telle d'après les manuscrits de Spinoza, qui porte en toutes lettres, p. 281, la barbarement étrange : *mutetur per automatum*. Il a voulu dire : *automata*, reprend Leibniz, qui lui vient en aide. Toujours est-il qu'il a écrit : *mutetur*. Ce qui est absurde et pousse à quel point la pesante et l'expressive de Descartes, le fond comme la force, peuvent s'élérer en pesante, par le canal d'un jaff hollandais. (Voir le manuscrit, p. 281.)

seraient donner deux preuves de cette vérité incontournable, que nous devons à la découverte d'un nouveau manuscrit (1).

Il y a un principe et une théorie de Leibniz, qui jouent un grand rôle dans sa philosophie. Ce principe est celui de l'identité des indiscernables, et cette théorie est celle de la *force*. Or le principe et théorie se dégagent de cette nouvelle et plus forte critique du Spinozisme, et l'on peut dire que c'est par réaction contre les erreurs de ce système qu'il a trouvé l'un et l'autre.

Quant au principe des indiscernables, quel de plus certain? La proposition V de l'Éthique paraît en être la formule même adoptée par Leibniz. Elle porte : *In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem attributi*. Dans la nature il ne peut y avoir deux ou plusieurs substances de même attribut, c'est-à-dire semblables, ou plus brièvement encore : « Il n'y a pas dans la nature deux substances semblables. »

Leibniz, dit-on, a copié cette thèse. Il fit de même ou à peu près : « Il n'y a pas deux gouttes d'eau, deux feuilles d'un arbre qui se ressemblent. » C'est le principe de l'identité des indi-

(1) Voir le manuscrit à la suite des *Analysinotiones* au 2^e cahier 1^{er} livre.

cernables dont Leibniz dissertait si bien dans les jardins d'Herren-Hausen devant la duchesse Sophie.

Seulement Spinoza a formulé cette thèse pour établir l'absolue identité des substances, et Leibniz, pour maintenir leur parfaite individualité. Le principe de l'identité de substance a, chez Spinoza, toutes ses conséquences panthéistiques. Le principe de l'identité des indiscernables est chez Leibniz le principe de l'individualité des discernables. Spinoza obtient son identité en sacrifiant les affections de la substance. Leibniz déclare au contraire que les affections sont dans un sujet, et que c'est le principe du discernement entre les substances. Chez tous deux ce principe est une suite de l'idée qu'il se fait de la substance : mais cette idée est radicalement différente et même inverse. Tandis que Spinoza ne peut et ne veut dire par là qu'une chose, c'est qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance pensante et étendue, Leibniz déclare que ce principe d'individualisation et non d'identité de détermination, et non d'indétermination, n'est qu'une suite de la notion de substance individuelle douée de prédicats inhérents au sujet, et facilement discernable par leur variété même.

On voit ici l'effet du système de Spinoza sur

Leibniz : là même où l'on voulait nous faire toucher du doigt une ressemblance, je constate une différence radicale. Spinoza opère sur lui par réaction. C'est par réaction contre ce cartésianisme outré, comme il l'appelle, qu'il a découvert que la force est l'essence de toute substance. La critique de l'attribut, chez Spinoza, nous a montré cet important résultat de l'analyse de Leibniz.

Spinoza a eu tort de maintenir deux attributs contradictoires en apparence, mais au fond identiques (car ils expriment la même chose d'une manière différente, dans le sein de la substance)⁽¹⁾.

Les deux attributs de Spinoza se réduisent à un seul, d'après ses propres principes.

Cette réduction des deux attributs de Spinoza à un seul, *la force primitive des substances*, est le résultat de l'analyse de l'Étendue dont nous avons précédemment indiqué les conséquences.

La force primitive des substances, *l'extensivité éternelle*, est cet attribut irrésoluble, indémonstrable, conçu par soi, auquel l'analyse le conduit.

[1] C'est ce que Leibniz exprime ainsi dans le fameux passage :
 « Ces deux attributs [la pensée et l'étendue], exprimant la même chose d'une manière différente, peuvent donc se réduire l'un dans l'autre, ou du moins l'un des deux, en deux fins démontrables. »
 Voir le deuxième manuscrit.

La voilà donc cette force primitive des substances affaiblie et démembrée par Spinoza, établie et de nouveau concentrée par Leibniz.

Leibniz a pris la pensée et l'étendue pure de Spinoza / il en a extrait la force / il en a fait l'essence de ses monades.

La relation du Monisme de Spinoza nous conduit aux origines du Monisme de Leibniz.

Il restera à poursuivre dans la religion les applications si diverses de leurs doctrines et les rapports de leur philosophie avec la théologie, à montrer dans Spinoza le divorce des deux sciences, dans Leibniz l'accord de l'une avec l'autre.

« La philosophie et la théologie, dit Leibniz en terminant, sont deux vérités qui s'accordent : le vrai ne peut être ennemi du vrai : si la théologie contreditait la vraie philosophie, elle serait fautive. Or dit que plus grand sera le désaccord de la philosophie et de la théologie, d'autant moindre sera le danger que la théologie soit suspecte. C'est tout le contraire : en vertu de l'accord du vrai avec le vrai, sera suspecte toute théologie qui contredit la raison. »

Deux lettres que nous publions, l'une de Spinoza à Albert Rugh au sujet de sa conversion, l'autre

de Leibniz en réponse à celle de Spinoza (8), nous dispensent d'insister sur ce point.

Plus on relira ces deux lettres toutes deux si curieuses, bien qu'à des titres divers, plus on se convaincra que le véritable philosophe est ici Leibniz et non point Spinoza. Que l'on compare, en effet, la modération, le calme philosophique et la haute impartialité du premier avec le ton haineux et déclamatoire du second, n'est-il pas évident que l'une de ces lettres est écrite par un juif exalté et qui a gardé toutes ses colères, toutes ses rancunes contre la religion chrétienne; que l'autre, au contraire, est l'œuvre d'un philosophe qui juge avec sérénité ce grave différend, et qui fait la part du bien et celle du mal dans la lettre de Spinoza comme dans la conduite d'Albert Burgh ? Leibniz n'a que du respect pour la religion chrétienne, pour les vérités de la révélation et la dignité des questions sur la foi; Spinoza perd la mesure, passionne la géométrie, et se livre pour la première fois à de violentes déclamations, à des diatribes indignes de la philosophie et surtout d'un philosophe. Quel qu'en puisse dire pour excuser Spinoza, sa lettre à Van der Burgh, les injures qu'elle contient, et ce

(8) Voir ses lettres à la suite des *metaphysica*. Celle de Leibniz est l'inverse.

long parallèle entre la religion juive et la chrétienne, tout en faveur de la première, sont un argument terrible pour ceux qui ne voient plus qu'un juif opinistère dans Étienne de Spinoza. Pour nous, qui oserions d'aller jusqu'à lui, nous sommes forcés de reconnaître que sa lettre à Van der Burch n'est pas d'un cartésien. Non, ce n'est pas un cartésien qui parle avec ce mépris superbe de la religion des sages. Il n'y a ici de vraiment cartésien que le langage calme et respectueux de Leibniz rendant hommage à la vérité, et réfutant les incroyables attaques de Spinoza à force de modération et de bon sens.



DEUXIÈME MÉMOIRE.

CRITIQUE DU SPINOZISME PAR LEIBNIZ

D'APRÈS LES MANUSCRITS ORIGINAUX.

La question des rapports de Leibniz et de Spinoza que la critique résout négativement, du moins en France, paraissait terminée par la découverte d'une récitation inédite de Spinoza dont Leibniz est l'auteur et qui ne permet plus de doute à cet égard (1). Toutefois, il restait à glaner bien des renseignements utiles, même après la découverte de cet écrit, et cette récitation elle-même ne viendrait désormais qu'à son rang dans la longue série d'études, de critiques et de travaux sur Spinoza que renferme la bibliothèque de Hanovre sur ce sujet, et qui ont

(1) *Éditions latines de Spinoza par Leibniz, lui-même, et Leibniz.* Paris, 1764.

double ses ressources et nous permettrait enfin de terminer ce procès, si par sa nature métaphysique il n'est pas interminable. En tout cas, historiquement, nous croyons maintenant qu'il peut être terminé, et nous l'essayons.

La masse des travaux de Leibniz sur Spinoza, conservés dans la bibliothèque de Hanovre, étendus critiques et autres, est non moins importante et plus considérable encore que celle des travaux sur Descartes. Je diviserai ce chaos en trois parties :

1° Les diverses éditions des ouvrages de Spinoza, annotées par Leibniz ;

2° Diverses feuilles de notes et d'extraits des ouvrages de Spinoza, faits par Leibniz ;

3° La Critique raisonnée de l'Ethique, proposition par proposition, tirée des cahiers détachés de Leibniz qui se trouvent à Hanovre.

Les éditions consultées par Leibniz sont nombreuses. Nous avons déjà indiqué les notes marginales dont il avait couvert le petit traité des *Principes philosophiques Cartesianes more geometrico demonstrata*, édition d'Amsterdam, 1663, chez Jean Bernart, in-4°, 14 pages. Leibniz a fait de même des extraits nombreux du *Theolagico politico*, édition de Hambourg, 1670, chez Hans Kiarsh (Cristophe Courad). En 1674, in 8 novembre, Sp-

nous ajoutait ce post-scriptum à la lettre qu'il écrivoit à Leibniz, de la Haye : « *Si tractatus theologicus politicus ad tuas manus nondum pervenerit, novum exemplar mihi molestum erit, ad tuas manus vestram* (1). On Leibniz avoit déjà le livre, ou Spinoza le lui envoye. En tout cas, nous avons retrouvé plusieurs pages d'extraits du *Theologicus politicus* faits par Leibniz de son écriture la plus fine et qui semblent indiquer qu'il se préparoit, dès cette époque, à le réviser, et cela avant le voyage à Paris.

Pendant son séjour à Paris, il vit Van der Ende, le maître de Spinoza, et il travailla avec Tschirnhaus, l'un des correspondants les plus actifs du philosophe d'Amsterdam : nous avons la preuve qu'il est même connaissance des lettres que Spinoza et Tschirnhaus échangeoient en 1675 (2).

(1) Œuvres de Spinoza, lettre.

(2) Tschirnhaus de Tschirnhausen, un des philosophes et des savants les plus considérables du *xvii^e siècle* : un homme qui avoit consacré son génie tout entier à la science et qui a marqué par des découvertes très-importantes, était en correspondance avec Spinoza : ses lettres figurent dans les éditions de Spinoza avec le texte même pour dénoter l'assentiment, et il est en que tout les éditeurs ont ignoré et ce que nous appelons l'exemplaire de Leibniz. La première de ces lettres est la seconde et dernière de recueil de Glatier. Elle traite tout entier sur le matérialisme espinoziste par les philosophes, et elle oppose Descartes et Spinoza sur la question de

Plus tard, en 1678, il le vit à la Haye, le son-
neur d'Angleterre, et nous avons retrouvé un

lien intime. La relation intime est également une lettre de
Tschirnhaus à Spinoza. Il lui en sollicite l'usage à la publier et
lui demande la suite détaillée du manuscrit. Dans la même
quintessence, Spinoza répond à celle qu'il avait reçue de lui à la
date du 5 octobre, et où il lui avait écrit un discours succinct et
profonde avec Descartes sur la question du libre arbitre. Il lui
explique sa philosophie. Lefebvre, dans une exemplaire, complète le
signe "" par ces mots : Tschirnhaus, de ce fait qu'il écrit même
épique, Tschirnhaus était à Paris travaillant les mathématiques
avec Lefebvre ; et quand en 1671, que leur table d'études, leur
papier était commun à ce point que le maître de Tschirnhaus se
retirait parfois dans les cahiers de Lefebvre, on est en droit de
supposer que leurs lettres s'étaient écrites, et que celles de Tschirn-
haus à Spinoza, ainsi que les réponses, furent communiquées à
Lefebvre. Voici d'ailleurs un texte qui nous dispense d'insister :
Lefebvre écrit le 28 décembre 1673, à Tschirnhaus : « *Quod Tschirn-
hausius ad nos nuncius fecerat per amicum : multum valde ejus
conversatio delectat et ingenium agitant ut per nos propo-
sitiones magis profundas : necnon mathematicas non minus, arith-
meticas et geometricas, nec periphrasias, sed si fieri possit
quid de rebus per se. » Et y avait deux exemplaires d'indes-
crites ces, et ces lettres de Spinoza furent indubitablement montrées à
Lefebvre, qui lui-même était en contact de lettres avec le phi-
losophe d'Amsterdam, et a peut-être eu peut-être objections de
son ami.*

Dans un volume de lettres récemment publié par Gomard, et
qui contient la correspondance de Lefebvre avec Tschirnhaus, nous
avons tout les passages relatifs qui s'y rapportent : Tschirnhaus
à L., 10 oct. 1673. « *De ad Scholasticos formantes philosophiam
sive per se principia illi quam per se habet De, Spinoza de Essentia
Intellectus ; quod manuscriptum a De, Scholasticis non tam
minus per se nos habet : utrum istud reliquum ejus opus ? » —*

fragment isolé de ces entretiens si intéressants pour l'histoire de la philosophie. L'apparition des posthumes de Spinoza seulement au su après cette visite ne pouvait manquer d'attirer l'attention, déjà très-excitée, de Leibniz; il se procura le livre dès qu'il parut, le lut et l'annota.

Les notes de Leibniz sur Spinoza sont de deux sortes : les premières sont des notes marginales et sont fort courtes, les autres couvrent plusieurs feuillets de papier grand format et sont beaucoup plus étendues. Les premières déposées sur les marges du livre sont très-certainement le premier jet de sa pensée, à la première lecture de ces posthumes; les secondes ne viennent qu'après, à une seconde lecture les marges se trouvant déjà remplies, il prit des feuillets de papier blanc et les couvrit de nouvelles observations plus développées (1). C'est avec ces notes que nous allons

Leibniz à Tsch. « quelques autres posthumes perdus non ignorés. Klotz et le fils l'apportèrent de l'académie latine, et ont été par moi mis à l'usage de l'académie de Göttinge. Le Tsch. est donc une version de l'académie de Göttinge. — Non, cependant, par conséquent, » — Leibniz, Ed. Gerhardt, Halle, 1858.

(1) On était tenté de confirmer cette conjecture et faire l'ordre chronologique de ces différents feuillets. Les marges de l'exemplaire appartenant à Leibniz et annotées par lui sont regarées, et quelques notes ont été écrites par cette regarée, entre autres la note marginale de la page 9.

refaire la critique du spinozisme, à un point de vue nouveau.

CRITIQUE DE DIEU DE SPINOZA D'APRÈS DES NOTES
INTÉGRÉES DE LEIBNIZ.

La critique du Dieu de Spinoza est un des titres de Leibniz. Elle nous est parvenue dans des circonstances singulières, conservée sur les marges de son exemplaire de Spinoza.

On croyait jusqu'ici qu'il n'avait annoté que l'Éthique; mais l'étude de l'exemplaire de Spinoza annoté par Leibniz nous livre aussi ses remarques sur le traité de la *Réforme de l'entendement*. J'extraits une de ces notes qui m'a paru mériter l'attention, car elle contient, entre autres choses, la critique du Dieu de Spinoza. C'est à la page 388 et au chapitre six du traité de la *Réforme de l'entendement*, *De modis quibus res inter se cognoscuntur*. Spinoza nous dit que pour faire la science du réel, il faut suivre la série des causes et s'avancer d'un réel à un autre réel (1). Et quel-

(1) Ut sciretur a rebus plerumque inter se causis realibus inter se causatis aliis delectantibus propriis aliis accidentibus inter se causatis de uno reale tantum ad aliud realitatem... Sed sciendum est hoc per se non cognoscitur et realitatem tantum intelligitur realitatem causam

ques lignes plus bas il appelle ces rôles des universaux ou des catégories, mais des catégories et des universaux d'une espèce à part, car ils sont tout à la fois fixes et éternels, et pourtant singuliers. Qu'est-ce à dire? Ce passage avait bien de quoi piquer la curiosité des commentateurs; en tout cas, il paraît avoir excité la sagacité de Leibniz, à en juger par la note marginale de son exemplaire dont nous donnons en note l'exakte description (1).

Ainsi Leibniz veut expliquer la liste des catégories nouvelles ou des universaux singuliers du spinozisme. Mais il paraît d'abord hésiter entre deux hypothèses, hésitation dont le livre a gardé

regulation, metabolism, and endocrine system upon chronic administration.

[illegible]

On voit d'après cette description facile que l'athlète apprivoisé n'a rien de nouveau de l'histoire des causes inaugurées par Spinoza. Tout est vieux.

les traces, car il a d'abord mis à la marge une première interprétation, qu'il a ensuite remplacée par une autre, ou du moins il a singulièrement modifié la première, en retranchant plusieurs des termes qui en faisaient d'abord partie.

Leibniz, à son tour, voulant reproduire la série des causes, *series causarum vel rationum, finium interminarum*, d'après Spinoza, met d'abord un premier terme de la série, *Dieu*, puis l'espace, la matière, le mouvement, la puissance de l'univers, l'intellect agent, le monde enfin qui est le terme dernier de cette série. Puis il a biffé le premier, le deuxième et le quatrième termes, et n'a laissé subsister que la matière, la puissance de l'univers, l'intelligence et le monde. Cette nature est importante, il n'est pas sans intérêt de savoir quel en fut le motif. Est-ce parce que Dieu ne peut être rangé parmi les catégories du réel, qu'il les dépasse, qu'il est en universel non singulier, pour nous servir des termes de Spinoza, ou bien ne serait-ce pas que, suivant Leibniz, la pensée éternelle, la pensée dernière du *splendens* serait de commencer avec la matière, pense comme premier terme, et le monde enfin comme dernier terme de cette progression ? Il suffit de poser cette question pour en voir l'importance au point de vue des des-

indes altérables du spinozisme, mais il suffit aussi de la poser pour y répondre. Évidemment pour Leibniz, le Dieu du spinozisme c'est la matière, et s'il a effacé Dieu, c'est qu'il le retrouvait au troisième et au cinquième termes, sous son vrai nom, la matière, la puissance de l'univers. Il a hâte de réduire le mouvement, parce qu'il fait double emploi avec le cinquième terme, la puissance ou la force de l'univers, *Potentia universi*. Cette réduction était donc conforme à la pensée de Spinoza; elle est, dans tous les cas, l'exacte expression de celle de Leibniz sur le spinozisme. Etant donnée la série des causes ou les sept catégories du réel du spinozisme,

A savoir :

1. Dieu.
2. L'espace.
3. La matière.
4. Le mouvement.
5. La puissance de l'univers.
6. L'intellect agent.
7. Le monde.

Leibniz, qui opère en mathématicien sur cette série, cherche s'il n'y a pas de réduction à faire parmi ces termes, et il en voit trois. La première c'est Dieu, qui fait bien évidemment double emploi avec le troisième ou le cinquième terme, soit qu'on

le considère comme la matière homogène et purement passive, ou bien qu'on se le représente comme la puissance de l'univers, cette puissance infinie dont Spinoza a fait le chimère, et qui n'est autre que la nature. Dans le premier cas, c'est le matérialisme; dans le second, c'est le naturalisme; le second se fit plus conforme à cette pensée sévère, mais juste de Leibniz : *Spinoza incepit abî Cartesius deinde in naturalismo*. Il est très-remarquable aussi que Leibniz ait vu dans Spinoza cet intellect agent qu'il a condamné dans Averroès, et dont il a montré le chimère et le danger dans ses considérations sur la *Doctrina d'un esprit universel*. Sans donner à ce fait matériel plus d'importance qu'il ne mérite, on ne peut s'empêcher d'y voir une conjecture ingénieuse et vérifiée par l'histoire sur un point curieux et destiné à l'éclairer aussi sur beaucoup d'autres; car enfin Leibniz avait vu Spinoza, il avait étudié profondément sa philosophie, et il ne lui fait pas même l'honneur de prendre son Dieu au sérieux. Je ne blâme pas ceux qui critiquent longuement le Dieu de Spinoza, mais il semble toutefois que la critique de Leibniz est plus radicale dans sa brièveté; il ne le critique pas, il l'efface comme faisant double emploi avec la nature ou la nature. Il semble dire ainsi : Spinoza

n'a qu'en Dieu, la matière ou la nature, il n'en a jamais connu un autre; à quoi bon parler longuement du Dieu de Spinoza? Mieux vaut l'effacer d'un trait de plume; et c'est ce que fait Leibniz. Mais ces indications sont encore peu de chose au prix de celles que l'Éthique nous gardait en réserve. Il y a à Hanovre, entre les notes marginales qui se continuent pendant les cinq livres de l'Éthique, plusieurs feuillets contenant des critiques plus développées et écrites à diverses époques. Un cahier de sept grandes feuilles contient des remarques sur la première partie. Je ne parlerais pas de ces notes si elles ne nous offraient aussi quelques éclaircissements très-désirables.

Mais Leibniz nous y montre bien le vide absolu du spinozisme et ses contradictions. On y voit mieux que dans ses autres écrits, sans en excepter la réédition que j'ai publiée, par quelles subtilités, et quel abus de paralogismes Spinoza arrivait à établir sa chose unique, fondamentale. Quelques définitions dont la première change le sens du mot qu'elle définit : *corpus est*, quitte à abandonner sa définition pour revenir à la commune, quand il en a besoin, dont la seconde, la troisième, la quatrième et la sixième, pèchent à tout le moins par leur obscurité, des axiomes dont le premier n'est

pas moins obscur et le résultat peu concluant, des propositions dont la première n'est introduite subrepticement que pour amener la cinquième, qui à son tour est le fondement caché de la proposition quatorzième, puis enfin et surtout conclure isolant tout à coup dans la nuit profonde qui l'a précédé : *Deum enim substantiam est*. Voilà le premier livre de l'Étalogue résumé par Leibniz dans ce qu'il a d'essentiel.

CRIQUE DE LA SUBSTANCE DE SPINOZA.

La Réforme de la notion de substance passe généralement pour la principale gloire de Leibniz, mais on ignore le plus souvent quel chemin il a suivi pour arriver à sa réforme. Ici comme partout Leibniz, esprit critique, a commencé par la refutation de l'idée de la substance, telle que l'enseignait Spinoza (1). Il a critiqué la substance du Spinozisme, et c'est par cette critique qu'il a dépassé et vaincu le Spinozisme. Ses œuvres imprimées nous montrent Leibniz, vainqueur du Spinozisme, en possession de sa réforme, établi dans sa Nouvelle-

(1) Nous nous réservons dans un prochain volume d'étudier la question des rapports du spinozisme et du cartésianisme sur cette notion de la substance.

logie, comme dans une forteresse inexpugnable, d'où il brave tous les assauts du positivisme. Les écrits inconnus dont je parle nous le montrent au contraire dans la période de lutte et de périls, combattant pied à pied contre Spinoza, et bouleversant l'Éthique. Si ses travaux définitifs et la publication d'un système original font plus pour sa gloire, et assurent son triomphe, ces études préparatoires et ces méditations du cabinet, dont il a consigné le témoignage dans ses papiers, sont plus instructives encore. C'est la tranchée par laquelle il s'avance pour saper le positivisme jusque dans ses fondements.

La définition de la substance contre l'attaque dans sa critique. « Spinoza, nous dit Leibniz, définit la substance ce qui est en soi et est conçu par soi. » Définition obscure comme celle qui précède; qu'est-ce qu'être en soi, puis est-ce d'une manière disjunctive ou cumulative qu'il réunit ces deux signes, si devons: *Être en soi, être conçu par soi*; est-ce disjunctif? est-ce conjunctif? dans ce dernier cas, la substance réclame le concours des deux choses, et il faut qu'il démontre que quand on a l'être en soi, on est aussi conçu par soi. Or, n'y a-t-il pas des êtres qui sont en soi sans être eux-mêmes par soi? C'est ainsi que l'on considère ordinairement les

substances, et sa définition renverse l'opinion commune. Leibniz la rétablit au contraire par sa radicale distinction entre *substantia res que in se est* et *substantia res que per se concipitur*. C'est la distinction des deux ordres, et dès le premier pas, le renversement du Spinozisme. En effet, Spinoza introduisait frauduleusement dans sa définition de la substance l'idée même de l'être et de la pensée. Leibniz, par son utile distinction, triomphe de cette identité; la substance, dit-il, prise pour l'être en soi, et la substance prise pour l'être qui se conçoit par son-même, n'est pas identique. La première est le fondement de tous les accidents, est un sujet; la seconde peut fort bien n'être pas une substance, être dans un autre, être un attribut, un universel de la logique. Il n'y a donc point de parité. La première est un être individuel, qui a en soi le principe de son être; la seconde une catégorie abstraite qui n'est point la substance. Aristote en distinguait deux espèces: les substances premières, variables êtres de la nature, et les substances secondes, fondement des notions; mais jamais il n'eût eu l'idée de confondre avec les premières les conceptions pures de la logique et de passer ainsi, *per saltum*, d'un ordre à l'autre. C'est le renversement de la logique et la plus grande erreur de Spino-

énoncé, celle dont toutes les autres dépendent. Aussi Leibniz n'a-t-il apporté un soin particulier à la réfuter. La distinction de deux principes, de deux ordres de vérités fondées sur ces deux principes, les unes générales et les autres particulières, les unes universelles et les autres individuelles, fut toujours en principale étude. La critique des autres propositions du livre premier sur la substance n'est pas moins forte. Spinoza, en vue de la radicale distinction des deux attributs, la pensée et l'étendue, veut-il édifier la proposition II de l'Éthique sur l'impossibilité de communication entre deux substances d'attributs divers, Leibniz ne l'approuve que dans le cas où par attributs il entend des prédicats qui sont conçus par eux-mêmes, et le critique pour celui où ces deux substances auraient certains attributs divers et d'autres communs. Il critique également la proposition IV.

Mais je m'arrête à la proposition V, proposition peu remarquée, et à laquelle cependant Zimmermann (1) croit pouvoir rapporter toutes les erreurs tant de Leibniz que de Spinoza, et du Monisme ou système de l'identité, que du Monothéisme ou système des Monades. Voici cette thèse :

(1) Zimmermann, auteur de deux mémoires sur Leibniz et quelques autres de logique dans l'Éthique de Spinoza.

« *La ressam nature non pourrait derivar aus plures substantias q'aucune nature son attribut.* »

Dans la nature il ne peut y avoir deux ou plusieurs substances semblables ou de même attribut, ou plus brièvement encore : « Il n'y a pas dans la nature deux substances semblables. »

Il est très-vrai que cette proposition V caractérise parfaitement la logique du Spinozisme; j'ajoute qu'elle est le fondement de celles qui suivent, que la substance est nécessaire (VII), qu'elle est infinie (VIII), qu'elle est unique ou qu'il n'y en a qu'une, à savoir Dieu (Coroll. de la XIV).

La source de cette énorme erreur est évidente; c'est la confusion des deux ordres : l'ordre logique et l'ordre réel; l'ordre de la connaissance et celui de la nature. C'est un raisonnement analogique à celui-ci. Le triangle rectangle est un triangle, le triangle scalène et le triangle isocèle le sont aussi. Donc il n'y a qu'un seul triangle. Il est inutile d'insister sur un septième vingt fois relevé.

Mais quelle est la position de Leibniz vis-à-vis de la proposition V? L'accepte-t-il ou la rejette-t-il? Car enfin, on ne saurait nier qu'elle ne présente un certain rapport avec une thèse célèbre de la Monadologie. On dirait même que Leibniz n'a

fait que la traduire sous une forme plus saisissante. Spinoza dit :

« Il n'y a pas dans la nature deux substances semblables. » Leibniz : « Il n'y a pas deux gouttes d'eau, deux feuilles d'un arbre qui se ressemblent. » C'est le principe de l'identité des indiscernables, dont Leibniz dissertait si bien dans les jardins d'Elzevir-Hausman en présence de la duchesse Sophie.

Il semble qu'alors la différence entre le Spinozisme et la Monadologie n'est que nominale et qu'une même erreur de logique a produit les deux systèmes.

Zimmermann l'affirme : « Spinoza, dit-il, prétendait que les substances dont on abstrait les affections, *depositis affectionibus*, sont une seule et même substance, tandis qu'il aurait dû conclure seulement que c'était une pluralité d'êtres considérés sous une même idée, à savoir celle de substance. Nous trouvons dans cette flûte de logique la pierre d'achoppement du Monisme ou doctrine de l'identité, aussi bien que du Monadisme ou doctrine de la pluralité. »

Voilà un acte d'accusation en forme; voyons d'abord ce que Leibniz a à répondre.

Dans ce morceau étendu, où il analyse le premier livre de l'Éthique, proposition par proposition,

Leibniz a rencontré la cinquième. Si c'est le fondement secret de son système, il ne la critique pas, il l'approuve même ; mais il n'en est rien. Leibniz la critique comme les autres. Il trouve obscur d'abord ces mots : *de natura rerum*. Vaut-on dire dans l'universalité des choses existantes, ou bien dans la région des idées ou des essences possibles ? C'est du premier mot indiquer l'équivoque et montrer la source de l'erreur de Spinoza. C'est toujours la confusion des deux ordres, le monde des réels et la région des possibles. Leibniz ajoute qu'il est obscur, s'il a voulu dire qu'il ne peut y avoir plusieurs individus d'une même essence. Or cette différence, qui est une suite de la première, est très-considérable, et il en résulte que cette proposition est de nature amphibologique. Mais ce n'est pas tout ; je m'assure, dit-il encore, qu'il emploie ici indistinctement les termes de nature et d'attribut, à moins qu'il ne faille entendre par attribut ce qui embrasse et contient la nature entière, et alors on ne voit pas comment il pourrait y avoir plusieurs attributs de la même substance conçue par elle-même.

Après l'énoncé, Leibniz passe à la démonstration, et il relève le paradoxe qu'elle contient : *Respondet subesse veluti paradoxum.*

Je pourrais me contenter de cette réfutation : elle est tirée de Leibniz, elle est simple, elle suffit parfaitement pour le mettre à couvert.

Toutefois il y a quelque chose de spécial dans le rapprochement qui a été l'origine de cette discussion, et je veux montrer où il pèche. Il est relevé que Leibniz dit comme Spinoza, quelque chose en autre sens : « Il n'y a pas deux substances absolument semblables dans la nature. »

Mais seulement Spinoza le dit pour établir l'absolue identité des substances et Leibniz pour maintenir leur parfaite individualité; Spinoza obtient cette identité en sacrifiant les affections de la substance; Leibniz déclare au contraire que les affections sont dans un sujet et que c'est le principe de discernement entre les substances. La proposition V de l'Éthique ne peut et ne veut dire qu'une chose, c'est qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance pensante et étendue.

Le principe de Leibniz est dirigé contre l'étendue pure et le pensée pure du Spinozisme, qu'il regarde comme la plus creuse des chimères. L'un fait de son principe un principe d'indétermination absolue, et l'autre d'absolue détermination.

Le principe de Spinoza, enfin, est une suite de l'idée qu'il se fait, de la substance unique infinie

absolue, celui de Leibniz est une suite (il le dit lui-même) de l'idée qu'il se fait de la pluralité des substances individuelles. Aussi Leibniz a-t-il soin d'insister : « Spinoza voudrait-il dire, demande-t-il, qu'il ne peut y avoir plusieurs individus ayant un même attribut? » Car pour Leibniz comme pour le bon sens, deux substances peuvent fort bien avoir des attributs communs. Si le principe de l'identité des indiscernables est d'origine spinoziste, il faudra donc reconnaître qu'il a tué son père. Mais non, c'est la notion de la substance individuelle dont il est une suite. Leibniz le dit positivement à Arnauld. « Il s'ensuit de cela (de la définition de la substance individuelle) plusieurs paradoxes considérables comme entre autres qu'il n'est pas vrai que deux substances se ressemblent essentiellement et aient différemment subi le même. » Or sa définition de la substance individuelle, c'est l'inclusion des prédicats dans le sujet, c'est le renversement le plus complet du Spinozisme, c'est l'impossibilité pour la substance de déposer ses affections, de sacrifier ses prédicats, comme le voudrait Spinoza. On voit donc que le rapprochement, quoique spécieux, manque de jeunesse.

On voit ici l'effet du système de Spinoza sur la

pensée de Leibniz. Spinoza opère sur lui par réaction. Il lui fait voir l'abîme où sans cela il eût pu s'engloutir. La critique de l'Éthique, bien qu'elle ne soit que la partie négative de sa réforme, est de ce point de vue l'un des monuments les plus considérables du génie de Leibniz. On la voit avec une supériorité logique incontestable et une profondeur de pensée originale se frayer sa route à travers tous les sophismes de l'Éthique.

Dans cette forêt vierge de la substance il abat les arbres qui l'obstruent et sort à la lumière sans avoir suivi de piètres fautes. Son tact métaphysique est d'une délicatesse infinie, il flaire (qu'on me passe le mot) le paradoxe latent, il ridiculise le sophisme naissant, *exploratur, nihil se latet* : rien ne lui échappe : à la proposition XVII, il notera une contradiction manifeste avec la proposition III ; à la proposition XIX, il fera remarquer qu'il s'appuie sur un principe de Descartes. Dans la proposition XII, il retrouvera le germe d'une idée que lui-même a plusieurs fois énoncée, celle de la *mens* *incommensurabilis* ou du corps considéré comme un moment de l'esprit, thèse plutôt naturaliste qu'idéaliste, et surtout thèse dangereuse. Dans la proposition XV, *sub* *Assensu*, il note que l'esprit *capax* comme le fait ici

Spinoza sera lui-même un agrégat ou un composé d'esprit : *mens aggregatum mensurae*. La proposition XX qui conduit à une idée de l'idée est ainsi résumée par lui : *Ergo deinde idea idea est sic in infinitum*. Il prouve par un texte de l'Éthique que Spinoza n'a pas connu la véritable distinction de l'âme et du corps et les a considérés tous deux comme une seule et même chose sous un double aspect, et il écrit en marge : *idem, c'est absurde*.

2^e critique de l'attribut.

La critique de l'attribut n'est pas moins remarquable. La définition qu'en donne Spinoza comme d'un rapport que perçoit l'entendement lui paraît obscure : « Il y a diverses classes de prédicats, nous dit Leibniz, et on ne sait à laquelle elle s'adresse. Entend-il par là tout prédicat réciproque, ou bien tout prédicat essentiel, réciproque ou non, ou bien encore tout prédicat essentiel, absolument premier et indépendant de la substance. Il y en a deux suivant lui : la pensée et l'étendue, mais a-t-il prouvé que la pensée et l'étendue sont conçues par soi et sont des attributs ? Nullement, je cherche en vain cette démonstration, lorsqu'à la proposition XIV il veut établir que la *Res extensa* et la *Res co-*

gîtasse sont les deux attributs de Dieu; et puis, d'après la proposition XVI, si n'a pas le droit d'admettre deux attributs pour une substance, il n'y en a qu'un puisqu'il exprime toute son essence. Ces deux attributs, ajoute-t-il, sont tous deux conçus par soi, et cependant ils expriment la même chose, ce qui est absurde. »

« Ces deux attributs exprimant la même chose d'une manière différente, peuvent donc se résoudre l'un dans l'autre ou du moins l'un des deux : ce dont j'ai démontré. »

Les deux attributs de Spinoza se réduisent à un seul (1).

Cette réduction des deux attributs de Spinoza à un seul, la force primitive des substances, est le résultat de l'analyse de l'étendue que Leibnitz avait faite précédemment. Ainsi, suivant lui, des deux attributs proposés par Spinoza, la pensée et l'étendue, il n'en reste qu'un seul, la force. La force primitive des substances, *hectologia à opère*, est cet

(1) Voir les notes à la suite des *résumés*, deuxième manuscrit. Je ne suis que prudent. On comprend qu'il ne peut être tel qu'après de son esprit à Leibniz. Deux notions ont originaires de la *Monodologie* et de la *Dynamique*. Il est certain que c'est en cherchant à réduire les deux attributs de Spinoza que Leibnitz a été conduit aux forces et aux entités. J'ai les mêmes à l'égard des *Monades* et des *Entités*. (Résumé augmenté par l'original.) J'y reviens pour les origines de la *Monodologie*.

attribut irresolvable, indémonstrable, conçu par soi, auquel l'analyse le conduit.

Cette critique des deux attributs de Spinoza est évidemment très-forte : elle les résout, elle les supprime. La réduction des deux attributs contradictoires en un seul, qui n'est ni la pensée, ni l'étendue pure, mais la force primitive des substances, c'est là une des victoires les plus signalées que Leibniz ait remportées sur le Spinozisme; c'est la force active qu'il lui a ôtée et qui se trouve sur l'étendue pure.

Mais si l'on ne peut nier que Leibniz ait résolu par son analyse les deux attributs du Spinozisme et qu'il ait trouvé la force sous ces attributs, il s'en suit bien que tout soit éclairci, et Leibniz paraît ici rencontrer des objections sérieuses. S'il n'admet pour chaque substance qu'un seul attribut qui l'exprime tout entière, *quæ totum substantiæ exprimit*, que devient alors cette pluralité de prédicats qu'il accorde à ses Monades? Il semble qu'il va échouer, comme Spinoza, devant une difficulté insoluble. Leibniz répondra sans doute que la Monade a un attribut qui l'exprime tout entière et qui est la force primitive, que les autres prédicats n'en sont que des dérivations ou des limitations, des accidents ou des modes. Cette explication, qui est con-

forme à la pensée de Leibniz, est seule vraisemblable, elle conduit à l'objection d'Herbart que l'être à plusieurs prédicats est contradictoire. Mais alors, comment le prédicat unique donne-t-il naissance à des prédicats variés? On revient toujours à la contradiction de l'unité à la variété ou de la variété à l'unité qui forme le grand problème de la Monadologie. Et puis les formes accidentelles de Leibniz se soustraient-elles sans sujet? sont-elles les modes purs de Spinoza? sont-elles comme les modes du Spinozisme en contradiction avec la substance? Il suffit de poser ces questions pour faire sentir qu'elles ne peuvent être résolues ici, que ce n'est que par la véritable théorie des forces, et les applications qui nous en faisons en psychologie que nous pourrions les résoudre, et sentir que la force primitive des substances est le fond même de l'âme.

3^e critique de l'idée de cause

Cette critique de l'idée de la substance et de l'attribut a pour corollaire celle de l'idée de cause. Or Leibniz, si fort sur le premier point, l'est beaucoup moins sur le second, et je prouverai que les erreurs de son système tiennent à une notion incomplète du principe de causalité. Sur ce point la différence

entre Leibniz et Spinoza est moins sensible que sur le premier, et l'on s'étonne que celui qui avait réformé la notion de la substance n'ait pas aussi réformé l'idée de cause.

On s'en étonne d'autant plus que Malebranche et les modernes ont tenu et ont cru trouver dans l'activité volontaire des Monades les véritables éléments d'une théorie de la causalité, tandis que Leibniz a plutôt vu la causalité et étendu l'inertie par son harmonie préétablie. Il y a là, comme il arrive souvent en philosophie, deux tendances contraires qui ont eu toutes deux leur excès. Tandis que les modernes psychologues n'ont vu dans la Monadologie qu'une théorie de l'activité volontaire et Htes, Leibniz, qui en faisait avant tout une théorie dynamique, paraît s'y être préoccupé surtout de donner du problème du monde une solution conforme à ses idées métaphysiques sur la stabilité du monde, et la conservation de ses forces et de ses lois. De là son inclination pour le dogme d'une création continue, ses belles études sur la loi d'inertie et tout son système du monde celle où la liberté n'a point de part.

La causalité vraie manque à Spinoza, bien que son système soit celui de la causalité pure. Willem est forcé de reconnaître que dans son monde éter-

ici ou du moins considéré *sub specie aterni*, il n'y a ni avant ni après, et que l'idée même de causalité s'efface. En tout cas, il est certain par la proposition XVIII qu'il supprime les causes secondes, il n'y a plus que des effets. C'est lui qui a, le premier, établi avec cette rigueur la série phénoménale qui permet à Hume de réfuter l'idée de cause. La substance est cause unique de tous les phénomènes et il n'y en a qu'une : à savoir Dieu. La série des causes dont il parle dans le chapitre xiv de la réforme de l'entendement, se résolvant en pures catégories de la logique, est illicite et chimérique. La méthode des mathématiques que suivait Spinoza, devait le conduire à ce résultat. Le mathématicien considère l'ensemble des vérités mathématiques comme un système de conséquences, Spinoza regarde le monde comme un système de résultats. Le mécanisme est la dominante de ce système et la principale tendance de ce dangereux esprit. Or le mécanisme explique tout par la cause efficiente, rien par la cause finale. De là, chez Spinoza, le mépris des causes finales et ce retranchement complet de l'idée de fin et de l'idée de but.

Leibniz accepte en partie la causalité pure de Spinoza. Il y a là suivant lui une tendance scientifique émanée de Descartes qu'il ne faut point laisser

pendre. Il va très-loin dans cette voie. Dans sa critique du Spinozisme, il accepte les axiomes 3, 4 et 5 de l'Éthique et dit qu'on peut même en avoir démonstration : *Axiomata 3, 4 et 5 demonstrari posse arbitror*. Voici ces axiomes :

3. *Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla data determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.*

4. *Effectus cognitus a cognitis causis dependet et eandem involvit.*

5. *Quae nihil commune inter se invicem habent, aliam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unus alterius conceptum non involvit.*

Il admet aussi la proposition III, qui est fondée sur eux. *Quae res nihil commune inter se habent, utrum una alterius causa esse non possit.*

Or ces axiomes établis, la méthode déductive *a priori* est justifiée et acceptée par Leibniz. L'axiome 4 en est l'indication la plus certaine. Spinoza dit que de la cause il faut déduire les effets : c'est la méthode synthétique *a priori*. On ne peut nier que ce ne soit aussi la méthode de Leibniz et qu'il ne considère la déduction à partir des causes comme la plus sublime effet de la science. Reste à savoir comment on s'élève aux causes, et si le procédé de Spinoza est aussi celui de Leibniz.

TROISIÈME MÉMOIRE.

DES RAPPORTS ET DES DIFFÉRENCES DU SPINOZISME AVEC LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

A PARIS, CHEZ

Après avoir montré dans les précédents mémoires qu'il n'y a ni rapports intimes, ni filiation directe entre Spinoza et Leibniz, il nous reste à décider, d'après Leibniz, s'il en est de même entre Descartes et Spinoza.

La question des origines du Spinozisme est une de celles qui, dans ces derniers temps, a soulevé le plus de controverses, non-seulement en Allemagne, mais même en France. Un écrivain critique de nos jours, désireux de soustraire Descartes à cette parenté fautive, a voulu rattacher Spinoza à l'esprit toujours vivant de l'hébraïsme. Il est du parti de Wachter contre Leibniz et contre M. Franck (1).

(1) Voir l'examen de M. Franck, p. 183.

Mais ceux qui donnent Spinoza tout entier à la kabbale ou à l'esprit persistant du judaïsme comme Wachtler, qui a écrit un livre pour établir cette thèse, nous paraissent introduire dans la critique philosophique un précédent fâcheux et un dangereux naturalisme. Ils sacrifient la filiation des idées à celle des races : ils ne voient dans Spinoza qu'une chose : c'est qu'il s'appelait Juif. Ils fondent sur ce nom toute une théorie souvent très-arbitraire ; ils négligent la question de savoir si Descartes ne fut pas le père de son esprit ; si ce juif regardé comme un transfuge de la synagogue et désigné au poignard des assassins, n'avait pas pour la philosophie cartésienne abandonné le judaïsme et rompu pour toujours avec l'esprit de la synagogue.

Leibniz, lui aussi, s'est livré à de vastes recherches sur les origines du Spinozisme ; il en a cherché la trace jusque dans les auteurs de sa nation, chez le juif Moïse Maïmonide dont il a lu et annoté les œuvres ; il a connu et discuté l'opinion de Wachtler, mais il ne l'a jamais embrassée. Leibniz connaissait trop bien Spinoza, il avait trop vécu dans son monde, il avait respiré de trop près ces premières parfums du rationalisme contemporain, trop vu ses maîtres, trop interrogé ses disciples et le maître

lui-même, qu'il avait visité personnellement à la Haye, pour prendre le change et ne pas dénâler la piste vraie. Il savait que Spinoza avait été nourri et formé en Hollande, dans cette Hollande cartésienne, encore pleine de souvenir et des échos de Descartes, qu'il avait commencé par y enseigner les principes philosophiques cartésiens pour ainsi dire textuellement; qu'il s'était initié de bonne heure à sa méthode, qu'il professait comme l'auteur des méditations une exactitude toute géométrique; que tout ce qu'il avait de bon, ou peu s'en faut, il l'avait reçu de Descartes, et que s'il lui avait pris aussi ce qu'il avait de mauvais, en l'exagérant encore, ses erreurs mêmes étaient la preuve de son cartésianisme.

Reste à dire, en la déterminant, la part de cartésianisme dans les erreurs de Spinoza, tel sera donc le but principal de cette étude. Quant à celle du judaïsme ou de la Kabbale, on sera forcé d'avouer qu'elle est bien petite en face de cette autre influence décisive et prépondérante.

Leibniz a formulé son jugement sur les rapports de Descartes et de Spinoza dans trois phrases célèbres qu'on peut considérer comme les trois parties d'une même et unique sentence.

La première, et la plus connue, est au tête d'une

lettre à l'abbé Nizac : il lui écrivoit en 1697 (1) :
 « On peut dire que Spinoza n'a fait que cultiver
 certaines semences de la philosophie de M. Des-
 cartes. »

Ce même jugement reparait plus tard sous une
 forme plus accusée et plus bête : « Le Spino-
 zisme est un Cartésianisme corré. »

Enfin il l'explique dans sa *Réflexion* inédite, en
 ces termes : « Spinoza, dit-il, a commencé là où a
 fini Descartes : dans le Naturalisme ; le natura-
 lisme. »

On trouve ce jugement trop sévère pour Des-
 cartes, trop indulgent pour Spinoza, tout en re-
 connaissant qu'il est équitable dans sa plus grande
 partie. Nous croyons qu'il est vrai dans son ensen-
 ble, nous le croyons surtout bien enchaîné et par-
 faitement lié dans ses trois parties, et nous nous
 dévouerions plutôt qu'admettant les deux premières,
 en vaudrît rejeter la dernière. Reprenons-les toutes
 trois, et voyons si elles ne se déchaînent pas trian-
 gulairement les unes des autres : « Spinoza, nous
 dit Leibniz, n'a fait que cultiver certaines semences
 de la philosophie de M. Descartes. » Rien n'est
 plus certain, et, quant à cette première partie de

(1) Lettre à l'abbé Nizac, 1697. *Œuvres, Fragments de philosophie.*

l'arrêt, nul ne songe à la révoquer en doute. Oui, Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de Descartes ; certaines et non pas toutes ; c'est là notre unique réserve , mais c'est précisément celle que Leibniz a faite lui-même. Leibniz ne dit pas que Spinoza n'a trouvé dans Descartes que des germes de panthéisme ; au contraire, il attribue à Descartes des germes de spiritualisme ; mais à côté de ces germes et comme mêlés ensemble , il en trouve d'autres qui ne sont ni aussi innocents , ni aussi purs ; et c'est à l'éducation de cette semence , au développement de ces germes que s'est surtout consacré Spinoza. Voilà ce que dit Leibniz, et tout le monde accepte son jugement avec cette restriction qu'il a faite et qui est une bien forte présomption en faveur de son impartialité.

Il en est de même de ce Cartésianisme outré qu'il impute à Spinoza. Oui , le Spinozisme est un Cartésianisme outré. Son œuvre entière est là pour l'attester. Je ne parle pas seulement de ses principes de philosophie cartésienne qu'il a réduits en axiomes, mais qui pourraient fort bien n'être qu'un ouvrage de seconde main, mais de ses propres dogmes, de ceux qui lui appartiennent en propre pour le fond comme pour la forme et dont personne ne peut révoquer le témoignage, tels que le *Deus* indé-

livres encyclopédiques, l'Éthique et ses lettres à divers. Qu'est-ce que ce traité de la *Réforme de l'Entendement*, malheureusement inachevé, sinon la suite et l'application du *Discours de la méthode*, avec l'explication de ce qu'il faut entendre par idées vraies, idées fausses, idées simplement douteuses, et surtout par cette idée de Dieu qui nous apparaît ici comme chez Descartes, marquée du caractère de l'infini, et comme le modèle et le type parfait de toutes ses idées subséquentes ? C'est le code le plus parfait de l'idéalisme, dites-vous ? J'en conviens ; mais le germe de cet idéalisme n'a-t-il pas ? à qui l'a-t-il emprunté ? d'où l'a-t-il reçu ? Est-ce des notions confuses de je ne sais quels kabbalistes hébreux ? n'est-ce pas plutôt de l'immortel auteur des *Méditations* ? Or, le premier livre de l'Éthique n'est que le développement de *l'Idée Dei*, développement outré, j'en conviens, exagération redoutable, je ne le nie pas ; mais Leibniz ne le nie pas non plus, il l'affirme au contraire ; et ces mots de Cartésianisme outré, de sources cartésiennes immodérément développées qu'il emploie, marquent assez ses réserves et témoignent de sa bonne foi. Que sera-ce donc si l'on remarque que le sujet même qu'il a traité est l'idée fondamentale de son œuvre : *Enfance*, une *Métaphysique*, lui avait été

pour ainsi dire légende par Descartes, qui avait plusieurs fois exprimé le regret de ne pouvoir point la faire, et qui semblait en confier le soin à ses successeurs immédiats? N'est-ce point, en effet, et peut-être l'unique lacune du Cartésianisme que ce défaut d'une école toujours opposée, et sans cesse ajournée? Spinoza a voulu combler cette lacune, et c'est en la comblant qu'il a ouvert et élargi l'abîme qui sépare de plus en plus les écoles modernes du siècle où vécut Descartes et Spinoza. C'est donc bien véritablement un Cartésianisme entré, exagéré, et par conséquent corrompu, et je ne puis comprendre qu'on ait voulu faire à Leibniz une querelle de mots, et prétendre que ce correctif de cartésianisme entré ne suffit pas, que celui de cartésianisme corrompu vaudrait mieux. Car il est bien évident que l'exagération d'une doctrine a toujours pour conséquences extrêmes, mais force, la corruption de cette doctrine : un Descartes entré est un Descartes faux. L'art nous a depuis longtemps initié à ces licarteries de la forme humaine : on arrive logiquement, de déduction en déduction, à pervertir les formes les plus achevées en un type de laideur repoussante. Voyez l'œuvre de Léonard de Vinci; ce même procédé appliqué à Descartes ne pouvait pas donner un autre résultat, et la

corruption la plus dangereuse devait en être la suite, suivant la maxime profonde : *Corruptio optima peiorum*. C'est donc s'exposer à des vécitilles que de discuter longuement sur la question de savoir s'il valait mieux faire du Spinozisme un Cartésianisme outré ou bien un Cartésianisme corrompu.

Mais Leibniz va plus loin, et en cela, bien différent de la plupart de nos philosophes, il prétend expliquer sa sentence et conclure son arrêt : « Spinoza, dit-il, dans cette formule explicative et dernière, a commencé là où a fini Descartes. » Jusqu'ici rien de mieux, et je doute que les critiques les plus sévères et les plus perspicaces eussent rien vu à reprendre dans cette formule qui pourrait à bon droit paraître banale : « Spinoza a commencé où a fini Descartes. » Cela ressort des deux jugements qui précèdent : Du moment qu'il n'a fait que cultiver certaines semences de M. Descartes, et que sa doctrine n'est que du Cartésianisme outré, il est trop évident qu'il a pris son point de départ dans la philosophie de Descartes, qu'il est parti du point même où s'était arrêté son illustre devancier. C'est le résumé de ce qui précède, c'est la loi des systèmes, c'est un axiome mille fois démontré par l'histoire de la philosophie. Mais Leibniz a voulu carac-

choisir d'un mot ce point de départ de Spinoza qui aurait été le point d'arrivée de Descartes. Et c'est ce mot qu'on ne lui pardonne point. Leibniz a dit ce mot : Grande audace par le temps de faciles compromissions et de complaisances affectées qui court, et ce mot est un gros mot, ou du moins on finit de le trouver tel. Qu'est-il donc ? En naturalisme : dans le naturalisme ! Là-dessus nos plus fières critiques de lever les yeux au ciel, et de s'écrier d'un ton presque tragique : « Ici Leibniz ne fait plus de la critique, mais de la polémique. Nous ne voyons plus en lui qu'un adversaire passionné de Descartes et un rival au lieu d'un juge. » Notez bien que ce jugement passionné d'un rival qui cesse par là même d'appartenir à la critique, que cette accusation constante qui sent la polémique, sont extraits de notes intimes, beaucoup inédites, sur un livre de Wachter, œuvre de vraie, sincère et loyale critique aux yeux de ceux-là même qui jouent l'indignation vertueuse du critique honnête en face d'un polémiste déshoné. Notez encore que ces critiques dont Leibniz a blâmé la pudence par son inopportunité de langage trahissent d'ailleurs son jugement équitable, et le disent hautement, s'il avait eu valeur la conclusion. Car que leur importe le fond, si la forme est mauvaise ? Mais la susceptibilité ja-

l'une de nos spiritualistes s'est effarouchée d'un mot; ce mot est choquant, il sonne mal pour des oreilles spiritualistes, et c'est assez pour motiver leur effort, la peur du mot propre étant, à ce qu'il semble, un signe de spiritualisme. Aussi voyez quels grands airs ils prennent avec Leibniz. C'est un homme jaloux, un rival de Descartes, bien qu'il fût mort depuis plus de cinquante ans. Son jugement sur Spinoza dans un livre sur Wachtel, à propos de philosophie juive, est une ruse, une manière détournée, un stratagème enlisé pour atteindre Descartes par-dessous la tête de Spinoza. Leibniz pensait jusqu'ici pour un vrai philosophe, un critique honnête; détrompez-vous; il l'a été peut-être autrefois, il ne l'est plus, depuis qu'il s'est permis d'attaquer dans une phrase incidente le fondateur du spiritualisme moderne. Cette impartialité qui a conduit sa critique jusqu'à l'abandonner tout à coup; qu'il fesse de la polémique anticartésienne à son aise dans le *Journal des sçavants* ou dans les actes de Leipzig, mais pour de la critique, c'est autre chose; il a cessé de faire partie des critiques et a passé dans le camp des plus vulgaires polémistes pour avoir osé dire que Spinoza avait commencé là où avait fini Descartes.

En vérité, si cette colère est feinte, il faut avouer qu'elle est bien jouée. Mais qui espère-t-on tromper

est? Comment peut-on croire que l'on fera passer laurà tour, et un peu au gré de son caprice, Leibniz pour le plus ingénieux des critiques et pour le plus décrié des politistes? Et cela parce qu'il a dit que Spinoza avait commencé là où avait fini Descartes, à savoir dans le naturalisme. Hé quoi! cet esprit d'impartialité qui conduit sa critique, vous le reconnaîtrez, et qui lui a dicté sur Descartes deux arrêts équitables, l'aurait abandonné tout à coup. Le critique honnête ne serait plus qu'un libelliste et un diffamateur.

Comment en un siècle où l'air pur s'en est-il chargé?

Mais voyons d'abord si nos critiques ont compris cet arrêt, et sont restés de sang-froid en le lisant, comme il convient à la froide et impartiale critique. Et d'abord savent-ils bien le sens qu'attribuèrent le *trist* siècle et Leibniz à ce mot de naturalisme? Est-ce bien l'équivalent exact de notre mot de matérialisme? N'y a-t-il pas au moins une nuance entre le naturalisme de Spinoza et le matérialisme de d'Holbach et de Lamettrie? Et puis dans l'énoncé même de la sentence qui frappe Descartes et Spinoza, n'y a-t-il pas un correctif essentiel en ce qui touche Descartes et des réserves formellement exprimées? Balançons cet arrêt : Spinoza incompréhensible

Cartésius desirait, le naturalisme.... Spinoza a commencé là où a fini Descartes. Spinoza incipit... Cartésius desinit. Il y a dans cette opposition si nettement formée plus qu'une simple figure de langage; Leibniz a voulu dire, il a dit que si tous deux ont un point commun, le naturalisme, ils n'en sont point partis tous deux, mais que Spinoza seul y a pris son point de départ, et en a déduit toutes les conséquences. Spinoza y a pris son point d'appui; Descartes n'y est tombé que très-tard et sur la fin. Pour l'un, c'est un précatel, et peut-être un trépas; pour l'autre, c'est une chute qu'il n'a pu complètement éviter. Descartes a tout évité d'en arriver là; Spinoza s'y est reposé et s'y est donné tout entier dès les premiers jours; l'un n'a pu l'éviter, l'autre est allé au-devant. *Spinoza incipit*: Descartes n'a pas commencé par là, il a commencé par la tendance contraire. Ce n'est qu'à la fin, quand le souffle du Spiritualisme ne le soutient plus, qu'il se laisse aller à ce naturalisme plus commun alors qu'on ne pense: *Cartésius desinit.* Ceux qui ne voient pas là des réserves formelles, explicites, un correctif ostensible et nécessaire, ferment les yeux à l'évidence.

Une seule remarque restera à nos critiques: c'est de dire que Leibniz, ordinairement si conscien-

cieux, scrupuleux même dans les jugements qu'il porte, a négligé de motiver celui-ci, que rien ne prouve qu'il y ait dans les dernières œuvres de Descartes des germes de naturalisme, et que Spinoza les lui ait empruntés. Mais alors s'il ressort de l'examen des œuvres inédites de ce philosophe sur Descartes et Spinoza que ces germes existent, et que Spinoza n'a fait que les développer avec exacte, il faudra bien convenir que les œuvres inédites de Leibniz sont bonnes à quelque chose, puisqu'elles peuvent servir à redresser de vieilles erreurs et à empêcher nos plus ingénieux critiques d'en commettre de nouvelles.

L'abandonne-t-on la physique cartésienne, j'ai précédemment exposé les difficultés très-graves qu'elle soulève, de manière à n'y plus revenir. Leibniz a prouvé d'ailleurs que cette physique renferme des germes de panthéisme, et que Spinoza n'a fait que les développer inmodérément. Il a même, et ceci est plus piquant (car nous avons ici tout à la fois et la critique de la physique cartésienne et la plus fine satire du Spinozisme), il a essayé, dis-je, d'en démontrer à Spinoza la fausseté sans pouvoir arriver à le convaincre. La préoccupation de Spinoza était si grande qu'il parut d'abord ne pas comprendre. Ici donc Spinoza donne par trop raison

à Leibniz. C'est un point d'ailleurs qui n'est point contesté. Les plus intrépides défenseurs de Descartes ne nient pas qu'il est une physique panthéiste.

J'ai hâte d'arriver à la psychologie et à la morale, et de montrer sur ce point les rapports et les différences entre Descartes et Spinoza. La nature de l'âme et les rapports de l'âme au corps, ne sont-ce point là les mérites solides du Cartésianisme et les côtés faibles du Spinozisme ? Écoutez comme ils en parlent : « Si de Dieu je passe à l'homme en m'attachant aux points essentiels, il me semble que tous les efforts de Spinoza pour sauver la morale et pour maintenir l'unité de la personne humaine, ont complètement échoué... Il nie la liberté dans l'homme, il la nie en fait et en droit... Il n'a pas la distinction du bien et du mal. Voyons si Spinoza conservera au moins à l'âme son unité. — Pas davantage. — Cette théorie d'une âme sans unité, d'un moi formé pour ainsi dire de pièces et de morceaux, a quelque chose de si absurde, que plus d'un panthéiste sentiment peut-être de sauver le principe de son système aux dépens de Spinoza. Il n'a pas même réussi à faire entrer dans son système l'immortalité de l'âme... L'âme humaine est un automate spirituel mû par trois ressorts : le désir, la joie et la tristesse. La vertu n'est pas libre. La bêtise n'est pas le

prix de la vertu. L'acte n'a pas de réalité. Les passions nous mènent. Nous sommes des esclaves. Le sage seul est libre; exception glorieuse à la règle commune, mais tellement rare qu'on peut la négliger dans l'ensemble... Voilà mes objections : principes arbitraires, conséquences impies, tel n'apparaît, malgré sa puissance et belle ordonnance, le système de Spinoza. »

Descartes est-il le père de tous ces maux ? évidemment non, et les différences sautent à tous les yeux. Et d'abord c'est Spinoza lui-même qui le raille dans l'orgueilleuse poésine du troisième livre de l'Éthique sur ce qu'il appelle ses défaillances et ses erreurs. Les défaillances de Descartes, à l'en croire, c'est d'abord de nous accorder un pouvoir souverain sur nos passions, tandis que nous sommes totalement régis par elles. C'est en second lieu de professer une théorie du libre arbitre qui lui paraît souverainement absurde, parce que nous sommes nécessairement déterminés à agir et que nous n'avons point de libre arbitre. C'est enfin de croire à l'immortalité de l'âme, à l'intelligence, à la volonté, au bien, au mal, qui ne sont que des rapports subjectifs et arbitraires de notre individualité vaniteuse et méprisable. Les erreurs de Descartes, c'est, avec plus de raison cette fois, cette

physiologie au moins singulière qui recourt à la glande pituitaire et au mouvement des esprits pour sauver l'unité monarchique très-compromise de son petit monde et la souveraineté menacée de l'âme humaine, dernier retranchement de réserve, vraiment trop faible pour résister longtemps aux assauts du Spinozisme. Descartes croit encore que nous sommes un empire dans un empire : *Imperium in imperio*; il est vraiment bien poli de mettre ainsi l'homme en face de la nature, et de lui laisser au moins l'apparence du bon rôle.

Telle est la critique de la psychologie et de la morale cartésiennes faite par Spinoza lui-même. On y remarque deux choses : ce sont d'abord les différences très-nettes et très-tranchées qu'elle établit entre Descartes et Spinoza et dont nous prenons acte. Mais c'est aussi le ton d'assurance, je dirais presque de suprême impertinence avec lequel Spinoza note ces points faibles du Cartésianisme. On dirait un homme qui est sûr de lui et non moins sûr de Descartes, et qui ne veut pas le pousser dans ses derniers retranchements; qui en sait plus sur ce qu'a pensé Descartes que Descartes lui-même et qui souffre le secret de ses doctrines. Le Spinozisme ne serait-il donc qu'un ironie du Cartésianisme?

Car enfin on ne saurait nier que l'œuvre de Spi-

ne se porte pas absolument à l'aveugle. Descartes, aux yeux des spiritualistes, ne paraît surtout avoir le mérite de s'arrêter à temps. Sur toutes ces questions délicates de l'indéité du monde, de l'immortalité de l'âme, des rapports de la philosophie et de la théologie, il n'a pas d'enseignement dogmatique, il n'a que des aperçus. Il enseigne l'existence de Dieu et la simplicité de l'âme humaine ; pour tout le reste, il s'appuie peu, et quelquefois même il a des paroles étranges et qui font penser. Ce sont ces paroles que Leibnitz a notées et qui, sans justifier Spinoza, l'excusent pourtant, lorsqu'il raille le pouvoir souverain de l'homme sur ses passions, ou le libre décret de Dieu statuant sur le bien et le mal, et faisant les vérités de la métaphysique ou des mathématiques. Son mécanisme physique, sa théorie sur l'automatisme des bêtes, toute sa physiologie enfin semblaient le conduire à une psychologie mécaniquè. Son homme, roi de la création, maître de lui-même et destiné à l'empire du monde, ne pourrait tenir devant la grandeur de Dieu, ni surtout devant la grandeur de l'univers. Ses études, de plus en plus pratiques, le conduisaient à une idée assez matérielle de la vie, à une sorte de naturalisme latent auquel il semblait faire allusion lorsqu'il disait : « J'estime que les vérités de la physique sont le

fondement de la morale la plus parfaite et la plus profonde. Le *Traité des passions* ne paraît marquer cette phase naturaliste, et justifier le mot de Leibniz : *Spinoza incepit ubi Cartesianus desinit* : le naturalisme.

Deux faits peu connus donnent quelque consistance à ce soupçon de naturalisme. On peut voir à Hanover diverses feuilles d'extraits et de notes faites par Leibniz et qui portent ce titre : *Meditationes de affectibus*, avec cette inscription : *hæc partim mea, partim aliena, aliena vero in multis corrigenda*. Ce sont les développements du *Traité des passions* rapprochés et confondus avec celles du troisième livre de l'*Éthique*. La série est continue, l'enchaînement parfait et les conséquences logiquement déduites. Or, quelle est l'idée fondamentale de cette psychologie un peu confuse où nous surprenons la collaboration de Descartes, Spinoza et Leibniz? La voici dégagée par Leibniz lui-même : c'est que la passion est une pensée comme une autre, que l'esprit entre dans ces séries de pensées, que ces séries aient des lois fatales et presque mécaniques, que la plus forte l'emporte sur la plus faible, et que le fatalisme enfin ne se peut éviter.

On voit aussi le singulier, mais très-singulièrement méprisé arrivés à un éditeur de Leibniz au sujet du

de *Père bonin* ou d'un petit discours sur le bonheur. M. Erdmann ne s'était pas contenté de publier ce traité, il avait cru pouvoir en tirer des inductions d'après lesquelles la morale de Leibniz serait elle-même puisée aux sources de l'Éthique de Spinoza. En effet, on trouvait dans ce fragment quelques phrases presque textuellement empruntées à l'Éthique et au traité de la Réforme de l'entendement, et l'on pouvait croire que c'était un petit écrit spinoziste. Mais M. Gahrman et Trendelenburg ont prouvé que ce petit discours était exclusivement composé de citations de Descartes et n'était, dans l'intention de son auteur, qu'une mosaïque cartésienne. M. Erdmann avait eu le tort de s'arrêter à Spinoza qui n'était ici que le canal de la doctrine cartésienne, il eût dû remonter à la source et consulter Descartes lui-même, où elle se trouvait tout au long et où Spinoza les avait prises avant Leibniz. Ainsi la morale de Descartes et celle de Spinoza peuvent se confondre. Voilà des thèses cartésiennes sur le bonheur, qui ont paru spinozistes à de bons juges. Ce rapprochement est curieux et cette méprise très-significative. Elle établit les rapports de Descartes et de Spinoza.

De ce point de vue le rapport est évident et la filiation directe. Deux hommes qui ont à peu près la

même manière de voir sur la béatitude ou le bonheur suprême, qui prennent tous deux l'idée de la souveraine perfection pour guide, pour qui le bien et le mal sont des rapports arbitraires, qui ont une confiance absolue dans l'ordre universel, qui nous disent dans les mêmes termes d'aimer la vie et de ne pas craindre la mort, qui cherchent dans la nature représentative de l'âme humaine l'explication de tout, qui réduisent les passions aux passions parce qu'ils ne peuvent les ramener à de l'éternel, qui entendent à peu près de même le rapport de l'entendement à la volonté, dont la principale différence est que l'un n'a pas une idée bien claire de la liberté humaine et l'autre sans l'expliquer, insiste que l'autre la nie parce qu'il ne peut pas l'expliquer, ces deux philosophes sont bien près de s'entendre et nous ne voyons pas absolument la nécessité de s'écrier d'un air tragique :

« Voilà ce qu'est devenue entre les mains d'un disciple infidèle la doctrine du maître... Jusqu'à présent donc il nous est impossible de donner les mains à la sentence célèbre portée par Leibniz, et loin de voir dans le Spinozisme un développement excessif du Cartésianisme, nous y trouvons la plus radicale et la plus éclatante déviation ! (1) »

(1) M. Baillet, *Introduction*, pag. 326.

Soyons sincères. Descartes le premier a amené la psychologie sur cette pente dangereuse où l'a lancé Spinoza. Le *traité des Passions* confirme des germes évidents de fatalisme.

Mais, est-ce à dire que tout soit fataliste même dans ce traité, et qu'à côté de ces germes dangereux il n'y ait point aussi des germes de spiritualisme? Telle n'est point notre pensée, et il est temps de faire voir que si Descartes a déjà dans ce livre certaines sentences de panthéisme qui ne se développeront que dans Spinoza, il y a une différence radicale entre les deux hommes qu'il nous présente. Descartes a prêté ses définitions des Passions à son périlleux disciple; mais où il accepte l'usage qu'il en fait? Eût-il reconnu son œuvre dans ce troisième livre de l'Éthique, où on le défigure en l'exagérant et en outrant tout? L'homme de Descartes, en proie dans le tourbillon de sa pensée, a, je le veux bien, certains traits de l'homme de Spinoza, mais il s'en distingue toujours par une sorte de grandeur toute française et du temps, que n'a pas l'homme de Spinoza. Descartes nous reconnaît un pouvoir absolu sur nos passions : il en fait des *passades*, il compose son homme idéal de générosité et de magnanimité, il le remplit du sentiment de la vénération et du respect, il développe au plus haut point celui

de l'admiration. Voilà l'homme de Descartes, machine si l'on veut, machine dont le respect et la grandeur sont le mobile, mais qui a bien son prix lorsque l'on pense que ces machines s'appelaient Condé, Turenne et Vauban, et résistaient La Rochefoucauld. Spinoza, lui, s'élève au-dessus de ces misères, il le croit du moins, et nous présente l'homme universel sans distinction de patrie ni de religion. Mais hélas ! cet homme n'est qu'un esclave, fatalement broyé par les ressorts d'une autre machine incomparablement plus grande et plus forte, qu'il appelle l'univers. Ici le triomphe du mécanisme est complet. Qu'en se nous dise donc plus que Descartes et Spinoza se valent pour la morale. Qui donc a rapé le repentir et l'humilité de la suite des vertus ? Qui a tenu moins de compte de cette possible humanité qu'il traite avec un mépris plus juif que chrétien ? Qui a méprisé l'homme d'une façon plus effroyable devant la substance infinie ? Qui a triomphé de son esclavage et ri de sa liberté ou de ce qu'il appelle de ce nom ? Qui lui a répété sur tous les tons, sans cesse et sans relâche, qu'il n'a qu'à se soumettre à l'ordre universel et à se laisser broyer par lui ? Spinoza a écrit le livre de *l'Esclavage*. C'est son chef-d'œuvre. Le livre de *la Liberté* qui le suit est un livre comme sa morale, comme son amour de

Dieu; *phaleras ad populum*, disait énergiquement Leibniz. Il ose elle au contraire à rendre ces états passifs, dont il trouvait la source dans l'imagination et ses idées confuses. On ne rend bien que ce que l'on conçoit bien. Spinoza ne conservait que la servitude de l'homme. La lutte antique de l'Esprit et de l'Imagination, l'une, source d'idées claires, l'autre, d'idées confuses, s'y retrouve avec ses péripéties éternelles; on dirait un de ces drames de l'Inde, féconds en créations ou plutôt en ébauches de créations gigantesques et auxquelles ne manquent que des caractères. L'homme de Spinoza n'est pas le Dieu tombé de Pascal, le monde en raccourci de Leibniz; c'est le flot qui naît et qui meurt sur la mer de la substance, c'est le vase dans les mains du potier qui le pétrit pour la gloire ou pour l'inhumie.

La morale qui découle de ces principes est connue. C'est un système égoïste qui ne parle à l'homme que de vivre, de conserver son être, de chercher son intérêt, qui s'appelle morale et n'a pas l'idée de la moralité, qui fait systématiquement l'être et la perfection, la puissance et la vertu, le bien et l'utile, la beauté et la laideur, qui nous livre sans défense à la puissance des causes extérieures, qui met le droit dans la

force, la connaissance du bien et du mal dans l'insouciant triste ou joyeux (1), qui fait de l'autonomie, de la liberté, du *self government* le rêve éveillé de l'âme humaine (2), qui nous abat jusqu'à la prostration bestiale, ou nous exalte jusqu'à l'orgueil titanique de l'archange déchu. C'est une sorte de stoïcisme, à l'élévation près, et de mysticisme sans Dieu. Aussi je comprends mal, je l'avoue, l'admiration de quelques modernes pour cette morale qui n'a pas l'idée même de la justice, qui supprime le mal parce que c'est plus commode; qui déclare le péché nécessaire et n'en regarde pas moins le pécheur comme justement frappé; philosophie sans entraves qui ferait blasphémer Dieu, si le Dieu qu'elle nous laisse n'était plus sourd et plus aveugle que les antiques divinités de l'Inde : Siva et Vishnou.

Spinoza, dit-on, veut conduire l'homme au bonheur, à la béatitude : c'est l'étude du souverain bien et de la vie parfaitement heureuse à laquelle il se livre dans son *Éthique*, et à laquelle la remar-

(1) La connaissance du bien ou du mal n'est autre chose que la passion de la joie ou de la tristesse en tant que nous en avons conscience. *Éthiq.* III. pr. 8.

(2) Tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, ou en mal agir, ou malis d'une libre détermination de l'âme, c'est qu'ils attend les yeux fermés. *Idem* pr. 8, et suite.

quelque poésie de la *Réforme de l'Entendement* nous occupe. C'est l'amour de Dieu sous sa forme la plus pure, la plus intellectuelle et la plus rationalisée auquel il aspire; c'est la tranquillité de l'âme qui est sa fin suprême, son but et son tout.

Ceux qui en parlent ainsi ne devraient pas faire difficulté de le comparer à Descartes, ni même de le trouver très-supérieur à son maître. Pour moi, il m'est impossible d'y voir autre chose que le rêve du plus monstrueux égoïsme et une nouvelle forme de la morale de l'intérêt. Il nous peêche l'indifférence, il nous dit que les crimes les plus atroces, les forfaits les plus horreurs, les injustices les plus noires n'existent que dans notre conception trouble et notre tête confuse; et que le sage est bête (ou do se trembler pour si peu. N'est-ce pas là de l'égoïsme, et cette paix si chère au sage n'est-elle pas achetée aux dépens de la moralité? Hé quoi! les plus grands désordres nous laisseront indifférents, les souffrances de nos frères, le gémissement des nations qui naissent ou qui meurent, et la grande voix de l'histoire qui prédit les grandes catastrophes nous laisseront impassibles, et la froide raison nous consolera de tout? N'est-ce point là un horrible égoïsme? et ne vaut-il pas mieux encore avoir des idées troubles dans la tête qu'un cœur pétrifié

dans la poitrine ? Ses préceptes de sages et ses conseils d'hygiène morale ne sauraient avoir de résultats pratiques. Il nous dit qu'il faut vaincre la haine par l'amour, et la colère à force de générosité; mais avec une dévotion diminuée, quand je vois que d'après sa recette tout ne passe encore dans la pensée, que ce sont des haines idéales qu'il faut vaincre par un amour non moins idéal, et des colères imaginaires dont il faut se débarrasser par des pensées généreuses. Il intellectualise nos joies, nos amours, nos passions, nos dévies.

Son amour de Dieu, comme le lui dit fort bien Leibniz, n'est qu'un leurre, c'est un peu de poudre d'or jetée aux yeux de la foule ignorante, *phalarica ad populum*.

Nous sommes loin de cette exacte sévérité aujourd'hui. Spinoza est un sage de l'Inde, un Moïse indien, un Sophi persan, un mystique arabe (1). Le mysticisme de Spinoza est une des plus étranges pensées de la critique moderne. C'est une de ces

(1) Voir sur tout cet le très-curieuse dissertation de M. Schenl, il est à regretter qu'une erreur sur Jambli le dépasse. M. Schenl lui fait attribuer de cette date une le mysticisme de Spinoza. Voici celle qu'il attribue à Mischelotte :

« 1. Spinozisme tel à Mischelotte » - Il Des Catholiques philosophes tel, des philosophes, des catholiques, des mysticismes, tel retourner spinozisme. »

nouveautés similaires que l'on offre aux amateurs de paradoxes, et qui ne résistent pas à l'examen qu'on en fait. C'est une tactique parée à jour pour contrebalancer l'effet du jugement de Leibniz, et laisser la pensée du lecteur balbutiante entre ces deux pôles extrêmes de toute critique : « Athéisme et mysticisme. »

Mais on ne réussira pas à nous donner ainsi le change. Qui part de la nature aboutit à la nature et ne saurait s'élever à Dieu, disait Jacobi. Le Dieu de Spinoza n'est que le principe aveugle de l'existence. Il n'a ni volonté ni intelligence. Son unité même est fort compromise ; car elle n'est d'après la prop. V que l'identité des indiscrétibles qui n'exclut pas la composition ni la pluralité. Sa nature nécessaire est coexistentielle à sa nature naturelle. Son Dieu, c'est la matière, non pas sans doute cette matière un peu rude, sans lui, sans propriétés connues, rendre indigestes aux modestes premiers panthéistes, mais une matière plus polie, plus scientifiquement traitée, plus habilement coordonnée, et pour tout dire enfin, une matière devenue un objet d'intuition interne.

« Il y a trois formes d'athéisme, disait encore Jacobi ; l'une, par trop primitive, n'est que le produit d'une raison bornée qui ne voit que la matière,

et disparaît avec vite et d'elle-même, quand l'homme se met à considérer le monde moral; la seconde, qui n'est qu'un système d'incrédulité avec logiquement déduit, trouve encore avec risqué en fin dans le sein de la vraie sagesse. Mais le troisième, produit d'une raison orgueilleuse et s'exaltant dans son orgueil, contemporaine de notre grand siècle mathématique, des Descartes, des Newton, des Huyghens, codifiée par Spinoza, revêtue par lui des livrées de la géométrie et élevée à sa plus haute puissance scientifique, ne disparaîtra que peu à peu devant les loges de l'histoire et de la philosophie. Le Spinozisme est ce troisième et dernier athéisme. Spinozismus ist atheismus.

Leibniz a donc bien vu, lorsqu'également éloigné des deux extrêmes, le mysticisme et l'athéisme, il a rendu cette sentence qui restera : « Spinoza a pris son point de départ dans le naturalisme que Descartes lui-même n'a pu sur la fin entièrement délier. »

Élevons le débat, la question en vaut la peine : que Descartes, Spinoza et Leibniz lui-même, ces grandes individualités, et ces hautes raisons, toujours courtes par quelque endroit, — disparaissent; ne laissons debout que ces trois grands noms, la Philosophie cartésienne, l'Esprit toujours vivant

de Panthéisme, et le Spiritualisme cherchant encore sa forme définitive. J'affirme que la philosophie cartésienne a porté dans ses flancs ces deux enfants si dissimilaires : le Panthéisme et le Spiritualisme (1) : j'affirme et je maintiens que la Philosophie cartésienne au XVII^e siècle, et très-peu de temps après la disparition du maître, a été animée, agitée, combattue par ce double esprit qui lutait en elle, et qu'elle pouvait dire avec autant de vérité que Hegel dans la préface de la *Phénoménologie* : « La lutte avec les formes de la Terre, la lutte de Jacob avec l'Ange est commencée ! »

Voyez Malebranche, le premier et le plus saint des cartésiens, le doux Malebranche à bon, dans ses lettres à Mairan, déverser l'injure et l'anthéisme sur Spinoza, il n'est lui-même qu'un Spinoza chrétien. Son Dieu qui est l'Être en général est toutes choses : *cumvis omnia* (2) ; il le dit positivement, et il nous en donne une vue directe dans chacune de nos pensées par sa vision en Dieu.

(1) Un Allemand, le prof. Sigwart, d'Halle, en commentant de ce titre, écrit : Les points de vue plus généraux d'une étude comparée de la philosophie cartésienne avec la philosophie spinoziste. On peut lire son travail sous : *Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen philosophie*.

(2) « La substance divine pense absolument et — en tant que substance — réfléchit et partecipe par elle-même. » Et ailleurs :

C'est là sans doute ce qui faisait dire à Jacobi : « Toute démonstration est fataliste ; » et à Kraus : « Il y a un Spinozisme inné. La philosophie de tous les temps porte en elle ce Proée. » La *Hellade* est pleine de Cartésiens Spinozistes, comme Louis Meyer et Schröter. Delaforgue et Garberg développent surtout les germes de naturalisme qui contiennent le *Traité des passions*. Mais Goulloux surtout nous démontre par son exemple les rapports incontestables qui unissent la philosophie cartésienne au Spinozisme; il a voulu faire une morale avant Spinoza. Cette morale existe, c'est une contradiction in libro le plus important qui soit sorti du cartésianisme hollandais. Qu'est cette morale ? une théorie de la valeur au point de vue éthico-physique. C'est comme une épreuve avant la lettre de l'*Éthique* de Spinoza. Ce n'est donc pas un rapport fortuit. Il y a là une loi, un principe d'enchaînement, loi logique, enchaînement fatal qui s'impose à l'esprit. La morale spinoziste ne pouvait naître et se développer d'un Cartésianisme immédiat : elle n'était

« d'être une possibilité de l'être total, d'être en et en soi sans toutes choses, c'est-à-dire, d'être parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de qualités et d'être indépendamment participable en une totalité de qualités par différents dits. C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre. »

point de la substance et de la moelle du Cartesianisme. Il y a fallu le travail du temps, les remaniements, les corrections et les retouches savantes, mais arbitraires de M. Cousin. Voilà ce que prouvent l'histoire et la philosophie. Voilà ce qu'avait vu l'esprit pénétrant de Leibniz, qui ne s'est point fait illusion sur son siècle, sur la philosophie de son temps et sur ce fonda de naturalisme que les merveilleux progrès des sciences naturelles avaient inoculé à Descartes, parti de principes bien différents, mais ramené au naturalisme par l'étude de la nature, de même qu'il était ramené à Dieu par l'étude de l'homme.

Il y a deux termes de toute étude : la nature et l'homme; suivant que l'on part de l'un ou qu'on s'attache surtout à l'autre, les résultats sont très-différents. Descartes avait bien commencé; il avait débuté par l'étude de l'homme intérieur, mais il l'a bientôt abandonnée pour celle de l'univers physique, qui l'attirait, et où il croyait surtout exceller. A mesure qu'il a pénétré plus avant dans ses recherches sur l'univers, l'homme s'est amoindri, diminué, réduit à un point imperceptible. C'est un effet de l'optique physique, bien connu de tous ceux qui ont philosophé sur le monde et sur Dieu, et fini par dédaigner le sage conseil du poète :

Visum habito et nota quam sit tibi curta supellex.

Descartes, tout grand homme qu'il est, a cédé à l'entraînement commun ; la nature à tout pris, et l'homme s'est effacé. Alors la psychologie n'a plus été qu'une annexe de son traité de *Médecine* auquel il travaillait dans ses dernières années, et la morale qu'il concevait sans cesse ne put être achevée. Descartes s'était pour ainsi dire formé le monde moral en s'informant dans son monde physique. Il a fait le réveil des idées morales, la révolution accomplie par Kant et le progrès du Spiritualisme en France pour permettre de reprendre l'œuvre de Descartes et la conduire à bien ! M. Cousin l'a pris, cet homme moral à peine ébauché ; il a, avec sa rare pénétration d'artiste et de philosophe, deviné ses traits, suppléé à ce qu'il lui manque. Supposons le torso du Vénus dans les mains d'un grand artiste. Ce que Michel Ange n'eût point osé pour ce torso antique, M. Cousin l'a fait pour l'homme de Descartes, il n'a pas craint d'entreprendre le travail de cette restauration, et à force d'art et de passion, de sèle pieux et de sagacité inventive, il a réussi. L'homme moral de Descartes est debout désormais ; le torso de l'Hercule moderne est réparé ; sa puissante poitrine n'est plus un fragment inachevé dans l'œuvre de ce philosophe. La raison et la liberté évoquées par cet enchanteur

sont de nouvelles descendues sur cette base divine et humaine tout ensemble du cogito, ergo sum; le roi et le grand cartésien sont debout, attendant un nouveau siècle et de nouvelles œuvres. Mais ces restaurations puissantes et hardies, ces résurrections miraculeuses ne s'accomplissent pas sans d'importantes sacrifices et des suppressions décisives. L'homme apparaît de nouveau et sort tout vivant des pages immortelles du discours de la Méthode devant faire disparaître la nature si puissamment traitée par ce grand maître, et rejeter dans l'oubli toute une partie de son œuvre qui s'appelle la Physique cartésienne, celle-là même qui avait fait oublier l'autre à ses premiers disciples. La physique cartésienne disparue et supprimée, le jugement de Leibniz pouvait paraître étrange, et le naturalisme de Descartes au moins problématique. C'est ce qui a eu lieu. Une étude plus attentive nous a prouvé que les deux tendances existent et coexistent longtemps encore. Il y aura toujours deux Descartes, l'un que Leibniz a connu, a produit Spinoza, l'autre, que le xix^e siècle aime et révère, a suscité M. Comte. Qui se plaindrait de ce partage connaîtrait bien peu les incroyables ressources de l'esprit philosophique et l'infini qui est en Descartes.



NOTICE

NEW LIT.

DE RECONDITA

HEBRÆORUM PHILOSOPHIA

DE WACHTER.



NOTICE

sur le

DE RECONDITA HEBRAEORUM

PHILOSOPHIA.

La bibliothèque de Hanover, dont le directeur a bien voulu faciliter mes recherches, possède dans ses archives un manuscrit de Leibniz, intitulé : *Anmerkungen auf Joh. Georg. Wachters Lehrsatz de recondita Hebraeorum philosophia*.

Cette critique inédite, entièrement de la main de Leibniz, renferme une réfutation de Spinoza par Leibniz. On pourrait s'étonner de la trouver dans une liasse qui porte le nom de Wachter, si l'on ne savait que celui-ci, philosophe et théologien, très accusé dans son temps de Spinozisme et assez versé dans la Kabbale, a justement entrepris de comparer la Kabbale et Spinoza, et d'en démontrer les ressemblances dans un livre intitulé : *De Recondita Hebraeorum philosophia ou Elucidarius Kabbalisticus*.

Le livre de Wachter a pour but, comme le titre l'indique, de dévoiler la philosophie secrète des

Hellbrecht, et surtout de déterminer la part de légendaire influence que peut revendiquer la Kabbale sur le plus docteur de ses adeptes, Benedict de Spinoza.

Si l'on en croit Wachter, cette part est immense. La Kabbale portait déjà dans ses flancs tout le panthéisme de Spinoza.

L'auteur d'un livre estimé sur la Kabbale, M. Frank, a déjà fait ressortir l'invenéguissable de ce mythe imaginé par Wachter, et d'après lequel l'ennemi de la tradition n'aurait fait que suivre la philosophie traditionnelle des auteurs de sa nation. Suivant M. Frank, l'influence prépondérante du Cartésianisme a effacé toutes les traces kabbalistiques, et suffit à tout expliquer.

Leibniz me paraît prendre un milieu entre ces deux opinions si nettement tranchées. Après avoir, dans sa lettre à l'abbé Némus, de 1697, parlé des semences de Cartésianisme cultivées par Spinoza ; plus tard, et mieux informé, il ne peut s'empêcher de reconnaître dans sa Théodicée, que Spinoza était versé dans la Kabbale des auteurs de sa nation, et il le relie à une tradition toute kabbalistique que Spinoza, en effet, paraît avoir suivie.

Je pencherais en faveur de l'opinion de Leibniz. L'œuvre de Spinoza, sous une apparence de rigueur scientifique, est loin d'être une œuvre homogène. Sa Théodicée porte partout le souvenir de rêveries embarrassées sur Dieu et la production du monde, dont la physique cartésienne n'a pu le dégager com-

plétement. Et l'on conçoit fort bien que cet accomplissement du Cartésianisme et de la Kabbale dans un cerveau vigoureux, mais déformé, ait produit l'Éthique.

Qu'il me soit permis, en terminant cette courte notice, de rendre un hommage mérité au gouvernement de Hanover qui, révérent dans Leibniz le maître de Sophie-Charlotte, et le conseiller d'Ernest-Auguste, entoure d'une sorte de vénération la mémoire de ce grand philosophe, et qui a élevé un monument digne de Phidias à ce digne élève de Platon.



REMARQUES CRITIQUES

DE

LEIBNIZ

D'APRÈS LE MANUSCRIT ORIGINAL

DE LA

BIBLIOTHÈQUE DE HANOVRE.

REMARQUES CRITIQUES DE LEIBNIZ

A PARIS

LE MANUSCRIT ORIGINAL DE LA BIBLIOTHÈQUE ROYALE
DE HANOVRE.

PAR M. DE LAUNAY, SECRÉTAIRE DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET DES BEAUX-ARTS.

L'auteur dit dans la préface que les premiers Chrétiens ont reçu la philosophie des Hébreux, mais c'est plutôt des Platoniciens, dont ils tiennent les lois eux-mêmes, comme Philon.

De l'avis de notre auteur, c'est l'antique philosophie des Hébreux qu'a suivie Benedict de Spinoza, juif de race portugaise, et, si nous l'en croyons, Spinoza a reconnu la divinité de la religion de Christ sans croire ; mais je ne donne que l'auteur puisse dire cela après avoir confessé que Spinoza a nié la résurrection du Christ.

(*) Nous avons publié le texte latin dans la 2^e édition. Cette traduction n'a pas été critiquée : il ne peut donc y avoir aucun doute sur sa fidélité.

Un certain Augustin (J. P. Speech, voy. Lett. de Spenser) vivait depuis longtemps à Solothurn auprès de Kœrrer(1), mais il se dégoûta de son sort, se fit juif et prit le nom de Moses Germanus(2). L'auteur, qui avait rencontré notre homme à Amsterdam, écrivit contre lui un livre appelé : le Monde défilé : il y attaque Spinoza et ce Moïse, et aussi la Kabbale des Hébreux, parce qu'elle confond Dieu avec le monde. Dans la suite, il se crut mieux renseigné. Maintenant donc il défend la Kabbale des Hébreux et Spinoza, et cherche à prouver que Dieu et le monde ne sont pas confondus par eux; mais en cela il ne réussit guère.

Pour eux, en effet, Dieu est comme la substance, et la créature comme l'accident de Dieu. Budeus¹ (dans l'Observ. spécial de Halle) avait écrit une défense de la Kabbale des Hébreux contre quelques

(1) Christian Kœrrer, baron de Krenscheldt, auteur de deux traités : La Kabbale dévoilée, ou la doctrine transcendente des Hébreux, etc. ; Soloth., 1779, in-8°. L'auteur le consultait, il alla le visiter lui-même une fois à Solothurn, et s'entretenait avec lui de divers enseignes des Hébreux et des kabbalistes en faveur de Christ, et ce tout d'un livre intitulé qui a pour titre — La Messe Exotique. (V. Lett. de Lett. à Joh. Ludolf.)

(2) Jean-Pierre Speech, moine de la cathédrale d'Aspernau, continua le Judaïsme, prit le surnom de Moses Germanus, et entretenait avec Wachlar un commerce de lettres qui menait le religieux peu à peu à l'apôtre.

auteurs modernes. Il a traité le même sujet dans l'introduction à l'histoire de la philosophie des Hébreux, où il attaqua avec plus de science le livre de l'auteur. L'auteur se corrige maintenant lui-même et répond à M. Baddenas. Il défend l'accord de la Kabbale avec Spinoza, qu'on avait attaqué, mais il justifie maintenant Spinoza, qu'il attaquait alors.

La Kabbale est de deux sortes, réelle et littérale : celle-ci se nomme Gematria (elle transpose les lettres et les syllabes, et fait d'un mot un autre mot ou le chiffre d'un autre mot); on appelle Notarikon celle qui avec chaque lettre, surtout avec les initiales, forme de nouvelles locutions. La Thémère est une espèce de sténographie et un changement de tout l'alphabet.

Ben des gros jugent sans connaître. L'auteur prétend que Knorr n'a pas dévoilé la vraie Kabbale ou philosophie secrète des Hébreux, mais seulement des formules vides. Knorr a tout donné comme il le trouvait, le bien et le mal.

Ancienne tradition (1) : Le péché d'Adam fit le retranchement de Maloutch des autres plantes. Maloutch ou le règne, la dernière des Séphires, signifie que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit

(1) Voir Théodora, p. 623.

mière sa volonté, pendant qu'il exécutait celle de Dieu. Il faut voir qu'Adam s'était attribué une liberté indépendante, mais que sa chute lui avait appris qu'il ne pouvait subsister par lui-même, mais qu'il avait besoin d'être relevé de la main de Dieu par le Messie. Ainsi, Adam a retranché la cime de l'arbre des Séphires. *Kabbale* vient de *Kebel*, c'est-à-dire un dépôt, la Tradition.

Suivant Claude Beaugrand, dans le *Cercueil Pissieu*, XX, p. 130-131, Origène et quelques autres Pères Grecs, Jérôme lui-même, ont l'air de dire que la tromperie n'est pas moins permise aux législateurs qu'aux médecins. Pythagore a pu se convaincre par lui-même combien était sévère, chez les Egyptiens, la discipline du secret, puisque, malgré l'autorité du roi Amasis, à qui l'avait recommandé Polycrate, il eut de la peine à être admis par les prêtres de Thèbes. Lui-même ne fut pas un maître du silence, mais rigoureux. Platon a dit que c'était profaner l'auteur de l'univers que de le prêcher en public. Et dans un autre endroit : qu'il fallait parler de Dieu par énigmes, afin que les curieux qui se pourraient perdre fussent lus par d'autres, sans sans en être compris. (V. Gassendi, contre les aristotéliciens.) Au sujet des Académiciens, saint Augustin dit (liv. 3, contre les Académiciens) :

qu'ils ne découvrirent leurs pensées qu'à ceux de leurs disciples qui étaient restés auprès d'eux jusqu'à la vieillesse. Suivant Clément d'Alex., Stromate, 5, les Epicuriens eux-mêmes disaient qu'il y avait chez eux certaines choses que tous ne pouvaient pas lire. Et Descartes (Lettre 88, à Régis, part. 1) : « Tu fais tort à notre philosophie, si tu ne la fais connaître à ceux qui ne s'en soucient pas, ou même si tu la communiqués à d'autres que ceux qui la demandent avec instance. »

Barni, dans son *Archéologie*, au sujet des Kabbalistes, rendent leur philosophie à ceci : que le premier être, ou Éloph, créait toutes choses en lui-même, qu'il y a toujours dans l'univers la même quantité d'êtres, que le monde est une émanation de Dieu. C'est pour cela qu'il y est question des choses vides, comme vases, petits vaisseaux et conduits à travers lesquels circulent les rayons ; aussitôt qu'ils se retirent, les choses meurent et sont de nouveau absorbées en Dieu.

Quelques-uns pensent que la fausse Kabbale est une invention d'hier que l'on doit à Lorin ou à Irim (1). Tâlien croit que le maître du monde est le subjugat universelle, que Dieu est l'hypostase du

(1) Isaac Lorin, inventeur de la nouvelle Kabbale ; Irim, maître espagnol, dirigeur des penseurs.

tout. — Thèses kabbalistiques d'Henri Morus : « On ne tire rien de rien : point de matière dans l'ensemble des choses, dogme propre aux Kabbalistes.

La thèse, que toute substance est esprit, n'a pas, chez les Kabbalistes, le sens que lui donne H. Morus ; mais notre auteur établit que le monde ou les mondes sont un effet nécessaire et immédiat de la nature divine ; qu'il y a tout à la fois permanence et émanation, et que le monde ne fait qu'un avec Dieu d'une unité singulière, comme la chose et le mode de la chose, *se parit rei*, que tout le monde soit n'être pas distinct. »

« Je blâme tout ceci. »

Suivant la Kabbale, on peut dire que l'univers est Dieu, en tant qu'il se manifeste. Dans les opinions philosophiques de la Kabbale, sur le monde divin d'où notre monde visible s'est élevé par émanation la reconnaissance de la Trinité, dit-il, est tellement exprimée que je souscris volontiers aux paroles d'un homme docte (Obs. de Halle, t. II, 5-46, n° 3), suivant lequel c'est des Hébreux que les chrétiens ont reçu la Trinité. Mais de l'avis de l'auteur, Pic de la Mirandole s'est trompé quand il a placé la Triade dans les trois Séphiroth supérieures de l'arbre kabbalistique ; et parmi ceux qui l'ont suivi, nul ne l'a fait avec plus de hardiesse que celui

dont j'ai parlé. Car (tom. 1, obs. choisie, 1, n° 14), il soutient que d'après les explications mêmes des Kabbalistes, par ces noms de Kether, Boah, Chochmah, c'est-à-dire la couronne, la sagesse et la prudence, on entend les trois personnes de la Trinité. Or, il faut savoir que les Numérations ou les Séphires sont bien inférieures à l'Ensoûph, qui renferme la Triade. Au-dessous de l'Ensoûph est Adam Cadmon, c'est-à-dire tout le cercle entier des Séphires, des Lumière, des Numérations et des Éons. Il n'est pas l'unique, mais le premier engendré.

Touten, dans son *Discours aux Grecs*, fait profession de suivre la philosophie des Barbares, c'est-à-dire des Hébreux. « Dans le milieu de l'univers, dit-il, par la puissance du Verbe, tant lui que le Verbe qui était en lui (le Verbe intérieur) a existé. Quand il l'a voulu, un Verbe s'est élevé de sa simplicité ; ce n'a pas été un Verbe vainement proféré, mais le premier engendré des ouvrages de son esprit (un Verbe extérieur). Ce Verbe, nous savons qu'il est le principe de ce monde (Adam Cadmon, le premier engendré). Il est né par division, et non par avulsion. Ce qui est arraché est séparé de sa tige ; mais ce qui est divisé est doué d'une fonction propre, et ne saurait jamais être une diminution de ce dont il a pris sa force. » Voilà les paroles de Ta-

tion; il n'y manque que les mots *Incarnatus*. Eusèbe et Adam Cadmon. Mais Tertien n'est pas pour cela le précurseur d'Arrius. Arrius est devenu hérétique en étant le premier engendré, ou en le confondant avec l'unique engendré. Bellus, dans la défense du Concile de Nicée, fait voir (sect. III, chap. 7) que des écrivains catholiques, antérieurs au Concile de Nicée, donnent au Fils de Dieu une sorte de naissance qui a eu un commencement et a précédé la création du monde. Il cite Adimantus, Tertien, Théophile d'Antioche, Hippolyte et Novatian, dont il traite par ordre. Puis enfin (chap. 12), il établit que quelques écrivains postérieurs au Concile ont reconnu la procession du Verbe sorti du Père pour fonder le monde, et il cite à l'appui les sermons attribués à Zénon (de Vérone), mais écrits après le Concile de Nicée, la lettre d'Alexandre (d'Alexandrie) à Alexandre, évêque de Constantinople; celle de Constantin aux Nicomédiens; la panégyrique de Constantin, par Eusèbe Pamphile; et enfin, Athanasie lui-même.

Il ajoute (p. 326 et suiv.) : « Je n'aurais aller au fond de ce mystère, bien que je voie plusieurs choses à dire, qui peut-être ne manqueraient pas de force. Je reviens donc à Athanasie, qui attribue clairement une triple naissance au Fils. La première

est celle par laquelle, de toute éternité, le Verbe est né du Père, et y demeure. C'est à cause de cette nativité que, suivant Athanasie, il est appelé dans les Écritures le *Monogène* (Voir Athan., Discours III contre les Ariens). La seconde nativité consiste dans cette procession par laquelle le Verbe est sorti de Dieu pour créer le monde. C'est par rapport à celle-ci que, au sentiment d'Athanasie, il est appelé par les Écritures le premier *Engendré* de toute création. La troisième et dernière nativité est lieu lorsque la même Personne divine sortit du sein et de la gloire de son Père, et vint habiter les entrailles de la Très-Sainte Vierge. Et le Verbe a été fait chair. Gardons-nous bien de mépriser cette explication du grand Athanasie; elle nous donne la véritable clef des sentiments et des pensées de quelques auteurs dont les Ariens ont détourné les paroles pour les faire servir à la défense de l'hérésie, et que quelques théologiens de fraîche date ont implicitement accusés d'arianisme. — Voilà ce que dit Bellin.

L'auteur reprend (chap. III) : « Il faut remarquer que le *Monde* est bien le Verbe éternel; non pas le Verbe de Dieu intérieur, mais celui qu'il profère; et nous l'appelons ici, en style kabbalistique, *Messie*, parce qu'il est né de l'Esprit-Saint. Les Kabb-

mais l'appellent encore Esprit du monde, parce que c'est son Esprit qui a animé le monde.

Les Kabbalistes sont encore forcés d'accorder que le corps du Christ est tout-puissant, parce que le corps du Christ, suivant eux, est le premier d'où les autres ont reçu, par l'entremise des diverses Sophies créatrices, leur beauté et leur puissance.

L'auteur passe (ch. iv) à Spinoza, qu'il compare avec la Kabbala. Spinoza dit (Eth., p. 7, schol. prop. 14) : « Tout le monde doit accorder que rien n'existe et ne peut être conçu sans Dieu, car il est reconnu de tout le monde que Dieu est la cause unique de toutes choses, tant de leur essence que de leur existence; en d'autres termes, Dieu est la cause des choses, non-seulement selon le devenir, mais selon l'être. » Tel est le texte de Spinoza, à qui l'on voit que l'auteur donne son approbation. En effet, il est très-vrai que, quand on parle des choses créées, il ne faut point oublier qu'elles n'existent que par la permission de Dieu et ne glorifier là-dessus pour en parler. Mais je ne crois pas que Spinoza y ait réussi. A mon avis, on peut jusqu'à un certain point concevoir les essences sans Dieu; mais les existences enveloppent Dieu, et la réalité même des essences qui les fait influer sur

les existences est de Dieu. Les essences des choses sont extérieures à Dieu, et l'essence même de Dieu embrasse toutes les autres essences, à ce point que l'on ne saurait avoir une conception parfaite de Dieu sans elles. Mais quant à l'existence, on ne saurait la concevoir sans Dieu, qui est la dernière raison des choses.

Cet axiome, que l'essence d'une chose, ce qui lui appartient, c'est ce sans-quoi elle ne peut exister ni être conçue, a son emploi dans les choses nécessaires ou dans les espèces, mais non dans les individus ou choses contingentes ; car on ne saurait avoir des individus une conception distincte. Voilà pourquoi ils n'ont point une connexion nécessaire avec Dieu, mais ils sont librement produits. Dieu a été incliné vers eux par une raison déterminée, il n'y a point été nécessité.

Spinoza met au nombre des fictions la proposition : « Quelque chose peut sortir de rien. » Mais cependant les modes qui se produisent se produisent de rien. Il n'y a point de maître des modes. Ce n'est donc assurément ni le mode, ni partie du mode qui a préexisté, mais bien un autre mode qui s'est évanoui et auquel celui-ci a succédé.

Les Kabbalistes semblent dire qu'il n'y a ni création ni existence possible de la matière tant son

essence est vaine ; donc, qu'il n'y a absolument pas de matière ou que l'esprit et la matière sont une seule et même chose, comme le soutient H. Moreau dans ses *Thèses kabbalistiques*. Spinoza prétend de même qu'il est impossible que Dieu ait créé quelque chose corporelle et matérielle pour être le sujet de ce monde, « parce que, dit-il, ceux qui sont d'un avis opposé ignorent de quelle puissance divine elle pourrait être créée. » Il y a là quelque chose de vrai ; mais ce ne s'en est pas, je crois, assez rendu compte. La matière existe, en effet, mais elle n'est point substance puisqu'elle est un agrégat ou un composé de substances. J'entends parler de la matière seconde ou de la masse étendue qui n'est point du tout un corps homogène. Mais ce que nous concevons homogène et ce que nous appelons matière première est quelque chose d'incomplet, puisque ce n'est qu'une pure puissance. La substance, au contraire, est quelque chose de plein et d'actif.

Spinoza n'a cru que la matière du vulgaire n'existait pas. Aussi il nous avertit souvent que Descartes la définit mal par l'étendue (*Let. 73*), et qu'il donne une mauvaise explication de l'étendue, quand il la prend pour une chose très-vide qui doit être divisible dans le lieu (*De la Réf. de l'Ent.*, p. 384) : « puisqu'au contraire la matière ne s'explique que

par un attribut exprimant une essence éternelle et infinie. » Je réponds que l'étendue, ou si l'on veut la matière première, n'est autre chose qu'une certaine répétition indéfinie des choses, en tant qu'elles sont semblables entre elles ou indiscernables. Mais de même que le nombre suppose des choses nombrées, de même l'étendue suppose des choses qui se répètent et qui, entre les caractères communs, en ont de particuliers. Ces accidents, qui sont propres à chacune, rendent actuelles, de simplement possibles qu'elles étaient d'abord, les limites de grandeur et de figure. La matière purement passive est quelque chose de très-vil, qui manque de toute vertu; mais une telle chose ne consiste que dans l'incomplet, ou dans une abstraction.

SPIROZA (Eib., p. 4, coroll., prop. 13, et schol., prop. 15)(1): « Aucune substance, pas même la substance corporelle, n'est divisible. » Cela n'a rien qui étonne dans son système, parce qu'il n'ad-

(1) C'est là une importante, mais trop étendue pour qu'on puisse la donner ici en entier. Nous nous bornons à ce qu'il y a de principal: « Il n'est pas même absurde de supposer la substance corporelle formée de corps ou de parties qui se composent le corps de surfaces, les surfaces de lignes, et finalement les lignes de points. C'est là ce que doit vouloir tout homme qui voit qu'une chose étendue est indivisible. Que sera-ce si on se range à l'opinion de ceux qui admettent le vide, etc. ? » Traité II, liv. 23, schol.,

met qu'une seule substance. Mais cela est également vrai dans le mien, bien que j'admette une infinité de substances ; car, dans mon système, toutes sont indivisibles ou monades.

Spinoza dit (Eth., p. 3, schol., prop. 2) que l'esprit et le corps sont la même chose, mais seulement exprimée de deux manières, et (Eth., p. 3, schol. 3, prop. 7) que la substance pensante et la substance étendue sont une seule et même substance, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue. Il ajoute : « C'est ce qui peut avoir été aperçu comme à travers un nuage par quelques libéraux qui soutiennent que Dieu, l'intelligence de Dieu et les choses qu'elle conçoit ne font qu'un. » Je blâme tout ceci. L'esprit et le corps n'est pas même chose, pas plus que le principe de l'action et celui de la passion. La substance corporelle a une face et un corps organique, c'est-à-dire une masse composée d'autres substances. Il est vrai que c'est la même substance qui pense et qui a une masse étendue qui lui est jointe, mais point du tout que celle-ci la constitue ; car on peut très-bien lui ôter tout cela sans que la substance en soit altérée. Puis, en outre, toute substance perçoit, mais toute substance ne pense pas. La pensée, au contraire, appartient aux mo-

nades, et, à plus forte raison, toute perception ; mais l'étendue appartient aux composés. On ne peut donc pas dire que Dieu et les choses composées par Dieu sont une seule et même chose, pas plus qu'on ne peut dire que l'esprit et les choses qu'il perçoit ne font qu'un. L'auteur croit que Spinoza a entendu parler d'une nature commune qui aurait pour attributs la pensée et l'étendue, et que cette nature est esprit. Mais il n'y a pas d'étendue des esprits, à moins qu'en ne les prenne, dans un sens plus large, pour je ne sais quel animal subtil assez semblable à ce que les anciens entendaient par leurs anges. L'auteur ajoute que l'esprit et le corps sont les modes de ces attributs. Mais comment, je vous prie, l'esprit peut-il être le mode de la pensée, lui qui est le principe de la pensée ? Ce serait donc plutôt l'esprit qui serait l'attribut, et la pensée la modification de cet attribut. — On peut s'étonner aussi que Spinoza, comme on l'a vu plus haut (*De la Réf. de l'Entend.*, p. 385), ait l'air de nier que l'étendue soit divisible en ses parties et composée de parties, ce qui n'a pas de sens, à moins que ce ne soit peut-être comme l'espace, qui n'est point une chose, divisible. Mais l'espace et le temps sont les ordres des choses, et non les choses.

L'auteur a raison de dire que Dieu a trouvé de

son fond les origines de toutes choses. Cela me fait souvenir de ce mot de Jol. Scaliger, que j'ai lu autrefois : « Que les choses sont produites, non pas de la puissance passive de la matière, mais de la puissance active de Dieu ; » et, je l'affirme, des formes ou activités, ou *Entelechia*. Quant à ce que dit Spinoza (Edu., p. 1, prop. 34), que Dieu est de la même nécessité *causæ de soi* (1) et *causæ de toutes choses* (2), et (Traité politique, p. 376, c. 2, n° 2) que la puissance des choses est la puissance de Dieu, je ne l'admets pas. Dieu existe nécessairement, mais il produit librement les choses. Dieu a produit la puissance des choses, mais elle est distincte de la puissance divine. Les choses opèrent elles-mêmes, bien qu'elles aient reçu les forces d'agir.

Spinoza dit (Lett. 24) : « Tout est en Dieu et se meut en Dieu. » Je le déclare avec Paul, et sans doute aussi avec tous les autres philosophes, bien que ce soit d'une autre manière (3) ; j'ose même dire

(1) Par la prop. 11.

(2) Par la prop. 16 et son coroll.

(3) C'est-à-dire, contrairement de Spinoza, qui déclare s'adresser à la phrase de celui Paul que seul à ce modifier l'opini, d'après dans la traduction française de M. Saurat, que j'ai quelquefois eue, mais qui me paraît s'être efforcé le sens, M. Saurat traduit : « Je le déclare avec Paul, nous sommes en Dieu, et nous nous mouvons en Dieu. Ce que croient aussi tous les autres philo-

que q'a été le sentiment de tous les anciens Hebreux, ainsi qu'on le peut conjecturer de certaines traditions, si défigurées qu'elles soient en mille manières. » Quant à moi, je penserais que tout est en Dieu, non pas comme le partie dans le tout, ni comme un accident dans le sujet, mais comme le lieu dans ce qu'il remplit, lieu spirituel ou substantiel et non mesuré ou partagé, car Dieu est immens; il est partout, le monde lui est présent, et c'est ainsi que toutes choses sont en lui, car il est où elles sont et ne sont pas; il demeure quand elles s'en vont, et il a déjà été là où elles arrivent.

L'auteur dit que les Kabbalistes sont d'accord sur ce point, que Dieu a produit de certaines choses médiatement et d'autres immédiatement, et cela l'amène à parler de la production d'une première source éternelle par Dieu, qui la fait immédiatement couler de lui-même. Par ce médiateur, tout le reste a été produit par séries et par ordre. Les Kabbalistes admettent ce principe de nous dire : Adam Cadmon, le Messie, le Christ, le Verbe, le premier

suprême, bien que d'une autre façon. » Spinoza s'élève à une vue que tout en acceptant l'affirmation de saint Paul, qui se retrouve chez d'autres philosophes, il entend l'expliquer à sa manière. Cette méthode, qui est un aveu, manque dans la méthode française. V. t. II, page 283.

engendré, le premier homme, l'homme céleste, le guide, le poète, le médiateur, etc. Alléluia, je pourrais cette assercion, c'est un fait qu'a reconnu Spinoza. Sauf le nom, tout s'y trouve. Il suit de là, Eth., p. 4, schol. prop. 28 (c'est le second point); il suit que Dieu ne peut être appelé proprement la cause éloignée des choses particulières, si ce n'est afin de distinguer cet ordre de choses de celles que Dieu produit immédiatement ou plutôt qui suivent de sa nature absolue. Voici maintenant, d'après l'explication de Spinoza (proposition 34), quelles sont les choses qui sont dites suivre de la nature absolue de Dieu. « Tout ce qui découle de la nature absolue d'un attribut quelconque de Dieu doit être éternel et infini; en d'autres termes, doit posséder, par son rapport à cet attribut, l'Éternité et l'Infinité. » — Ces propositions de Spinoza, que rappelle l'auteur, manquent de tout fondement. Dieu ne produit pas de créatures infinies, et on ne saurait, par aucun argument, prouver ou assigner une différence quelconque de cette créature à Dieu. L'imagination de Spinoza, à savoir que de chaque attribut on peut faire sortir un infini particulier, de l'étendue un certain infini en étendue, de la pensée un certain entendement infini, vient de la manière bizarre dont il s'imagine certains attributs de Dieu,

qui seraient hétérogènes comme la pensée et l'étendue, et peut-être aussi une foule d'autres. À vrai dire, l'étendue n'est pas un attribut par soi, car elle n'est que la répétition de nos perceptions. Un étendu infini n'est qu'imaginaire : un être pensant infini, c'est Dieu même. Les choses nécessaires et qui dépendent de la nature infinie de Dieu sont les vérités éternelles. Une cristallisation particulière est produite par une autre, et celle-ci par une autre également. Ainsi donc, on aurait beau concevoir, on n'arriverait pas à Dieu, si l'on admettait la fiction d'un progrès à l'infini, et cependant il est certain que la dernière de ces cristallisations n'est pas moins dépendante de Dieu que celle qui la précède.

Telles dût, dans le Discours aux Grecs, qu'il y a un esprit répandu dans les étoiles, les anges, les plantes, les eaux et les hommes; et que cet esprit, qui est unique et le même pour tous, admet cependant des différences en lui-même. — C'est là une doctrine que je suis loin d'approuver; c'est l'erreur de l'âme du monde universellement répandue, et qui, comme l'air dans les poumons, rend en divers organes, des sons divers. L'organe venant à se briser, l'âme cessera d'y habiter, et retournera à l'âme du monde. Mais il faut savoir qu'il y a aussi de substances incorporelles, d'âmes si l'on

vout, que de machines organiques naturelles.

Quant à ce que dit Spinoza (Eth. p. 2, schol. prop. 43) : Toutes choses, bien qu'à des degrés divers, sont animées, voilà l'étrange raison sur laquelle s'appuie son sentiment. « De toutes choses, il y a nécessairement en Dieu une idée dont Dieu est cause de la même façon qu'il l'est aussi de l'idée du corps humain. » Mais il n'y a pas d'apparence de raison à dire que l'âme est une idée; les idées sont quelque chose de purement abstrait, comme les nombres et les figures, et ne peuvent agir. Les idées sont abstraites et immuables. L'idée d'un animal quelconque est une possibilité, et il est illusoire de dire que les âmes sont immortelles, parce que les idées sont éternelles, comme si l'on disait que l'âme d'un globe est éternelle, parce que l'idée du corps sphérique l'est en effet. L'âme n'est point une idée, mais la source d'innombrables idées; elle a, outre l'idée présente, quelque chose d'actif, ou la production de nouvelles idées. Mais, suivant Spinoza, l'âme change à chaque moment, parce qu'aux changements de corps correspond un changement dans ses idées. Je ne m'étonne plus ensuite s'il fait, des créations, des modifications passagères. — L'âme est donc quelque chose de vital, qui constitue une force active.

Spinoza dit (Eth. p. 1, prop. 16) : « De la nécessité de la nature divine doivent découler des infinis de modes infinis, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous une intelligence infinie. » C'est là une opinion très-fausse, et, sous une autre forme, l'erreur que Descartes a insinuée : à savoir, que la matière prend successivement toutes les formes. Spinoza commence où finit Descartes : *Dans le Naturalisme*. Il a tort aussi de dire (Lettre 58) que le monde est l'effet de la nature divine, bien qu'il laisse entendre qu'il ne l'est pas du hasard. Il y a un milieu entre ce qui est nécessaire et ce qui est fortuit : c'est ce qui est libre. Le monde est un effet volontaire de Dieu, mais à cause de raisons infinies ou prévalentes. Quand bien même on supposerait la perpétuité du monde, il ne serait pas nécessaire. Dieu pouvait ou ne pas créer, ou créer autrement ; mais il ne devait point le faire. Il pense (Lett. 48) : que Dieu produit le monde de la même nécessité qu'il a l'intelligence de soi-même. Mais il faut répondre que les choses sont possibles en beaucoup de manières, tandis qu'il était tout à fait impossible que Dieu n'eût pas l'intelligence de soi. Spinoza dit donc (Eth. p. 1, prop. 17) : « Je vois que plusieurs philosophes croient pouvoir démontrer que la souveraine intelligence et la libre vo-

lonté-appartenance à la nature de Dieu ; car, disent-ils, nous ne connaissons rien de plus parfait à attribuer à Dieu que cela même qui est en nous la plus haute perfection (1)... et c'est pourquoi ils ont mieux aimé faire Dieu indifférent à toutes choses et ne créant rien d'autre que ce qu'il a résolu de créer par je ne sais quelle volonté absolue. Pour moi, je crois avoir assez clairement montré (2) que de la souveraine puissance de Dieu (3) toutes choses découlent d'une égale nécessité, de la même façon que de la nature du triangle il résulte (4) que ses trois angles égalent deux droits. » — Des les premiers mots on voit clairement que Spinoza refuse à Dieu l'intelligence et la volonté. Il a raison de ne pas vouloir d'un Dieu indifférent et déréglant

(1) « Or, ces mêmes philosophes, quelquefois interprétant le sens véritable l'intelligence de Dieu comme existant en soi, ne croient pourtant pas que Dieu puisse être créateur tout ce qui est contenu en soi dans son intelligence, autrement ils croiraient avoir détruit la puissance de Dieu. Si Dieu avait créé, disent-ils, tout ce qui est en son intelligence, il ne lui serait plus rien resté à créer, conséquemment qui leur paraît contraire à l'omnipotence divine. » Tractat. de, T. II, p. 29.

(2) La note renvoie à la page 18.

(3) De ce se nature infini, des infinis de modes infinis, c'est-à-dire toutes choses ont découlé nécessairement ou découlent sans cesse.

(4) De l'ordre l'éternité.

les ces choses par une volonté absolue ; il dériverait par une volonté qui s'appuie sur des raisons. Spinoza ne donne point de preuves de ce qu'il avance que les choses dérivent de Dieu comme de la nature du triangle on dérivent les propriétés. Il n'y a point d'analogie d'ailleurs entre les concepts et les choses existantes.

Dans la suite de la proposition 17 (1) il veut

[1] Il nous paraît nécessaire de citer ici ce passage : « L'intelligence et la volonté qui, dans cette hypothèse, constituent l'essence de Dieu, devraient différer de tout point de notre intelligence et de notre volonté, et ne pourraient leur ressembler que d'une façon toute accidentelle, absolument comme on ressemblerait entre eux le chien, le chien aboyeur, et le chien assis obéissant. C'est ce que je démontre tout ce qu'il faut. S'il y a en Dieu une intelligence, elle ne peut avoir le même rapport que la nôtre avec les objets qu'elle entend. Notre intelligence, en effet, est par sa nature particulière à ces objets (c'est le sentiment commun) et de même accidentelle, tandis qu'en essence Dieu est supérieur à toutes choses par la quantité (voir le coroll. 1 de la prop. XVI), et le regard, l'essence formelle des choses, n'est ce qu'elle est que parce qu'elle entend objectivement telle chose. L'intelligence de Dieu ; par conséquent, l'intelligence de Dieu, en tant qu'elle est conçue comme constituant l'essence de Dieu, est nécessairement la cause des choses, tant de leur essence que de leur existence, et c'est ce que nous allons avoir souvent occasion de voir ailleurs que l'intelligence, le raisonnement et la puissance de Dieu ne sont qu'une seule et même chose. Ainsi donc, puisque l'intelligence de Dieu est la cause unique des choses (comme nous l'avons montré), tant de leur essence que de leur existence, elle doit nécessairement différer de ces choses sous le rapport de l'essence aussi bien que sous le rapport de l'existence.

que l'intelligence et la volonté de Dieu n'aient avec la nôtre qu'un rapport nominal, parce que la nôtre est postérieure et celle de Dieu antérieure aux choses ; mais il ne suit pas de là qu'il n'y ait entre elles qu'un rapport purement nominal. Il dit pourtant ailleurs que la pensée est un attribut de Dieu, et qu'on doit y rapporter les modes particuliers de la pensée (Éth. p. 2, prop. 4). Mais l'auteur croit qu'ainsi il parle du Verbe de Dieu éternel, parce qu'il dit (Éth. p. 5) : que notre âme est une partie de l'intelligence infinie.

La chose réelle, en effet, diffère de sa cause véritablement en ce qu'elle en reçoit, par exemple, un homme est cause de l'existence d'un autre homme, non de son essence. Cette essence, en effet, est une vérité éternelle, et c'est pourquoi ces deux hommes peuvent se ressembler sans le rapport de l'existence ; mais ils diffèrent réellement sous le rapport de l'existence, et de là vient que, si l'existence de l'un d'eux est éternelle, celle de l'autre ne l'est pas nécessairement. Mais si l'existence de l'un d'eux pouvait être éternelle et éternelle cause, l'autre perdrait sa même temps. En conséquence, une chose qui est la cause d'un certain être, et dont il la fois la cause d'une existence et de son essence, doit différer de cet être, tant sous le rapport de l'existence que sous le rapport de l'essence. Or, l'intelligence de Dieu est la cause de l'existence et de l'essence de la nôtre. Donc, l'intelligence de Dieu, en tant qu'elle est cause essence constituant l'essence divine, diffère de notre intelligence, tant sous le rapport de l'existence que sous le rapport de l'essence, et ne lui ressemble que d'une façon toute accidentelle, comme il s'ajoute de la circonstance. Or, chaque fois où nous qu'on trouve la même détermination pour la volonté de Dieu, » Trév. Supplément. T. II, p. 35.

« L'âme humaine, dit Spinoza (Eh., p. 5, De-moist. prop. 23), ne peut être entièrement détruite avec le corps. Il reste d'elle quelque chose qui est éternel. Mais cela n'a point de relation avec le temps. Car nous n'attribuons à l'âme de durée que pendant la durée du corps. » Dans le scholie suivant, il ajoute : « Cette idée, qui exprime l'essence du corps sous le caractère de l'éternité, est un mode déterminé de la pensée qui se rapporte à l'essence de l'âme et qui est nécessairement éternel, etc. » Tout cela est illusoire. Cette idée est comme la figure de la sphère dont l'éternité ne peigne pas l'existence, puisqu'elle n'est que la possibilité d'une sphère idéale. Ce n'est donc rien dire que de dire : Notre âme est éternelle en tant qu'elle enveloppe le corps sous le caractère de l'éternité. Elle sera tout aussi bien éternelle parce qu'elle comprend les vérités éternelles sur le triangle. « Notre âme n'a pas de durée. Le temps n'a plus aucune relation à ce qui dépasse l'existence actuelle du corps. » Ainsi s'exprime Spinoza, qui pense que l'âme périrait avec le corps, parce qu'il a cru qu'il ne subsistait jamais qu'un seul corps, bien qu'il puisse se transformer.

L'auteur ajoute : Je ne vois nulle part que Spinoza ait dit positivement que les âmes passent d'un corps dans un autre et habitent différentes demeures.

res et directs séjours d'immortalité. On pourrait cependant l'inférer de sa pensée. « — C'est une erreur de l'auteur. La même âme, pour Spinoza, ne peut pas être l'idée d'un autre corps, de même que la figure d'une sphère n'est pas la figure d'un cylindre. L'âme, pour Spinoza, est tellement fugitive, qu'elle n'existe même pas dans le moment présent; car le corps, lui aussi, ne demeure qu'en idée. Spinoza (*Eth.* p. 5, prop. 31) dit que la mémoire et l'imagination s'évanouissent avec le corps. Mais je pense, pour ma part, que toujours quelque imagination et quelque mémoire demeurent, et que, sans elles, l'âme serait un pur néant. Il ne faut pas croire que la raison existe sans le sentiment ou sans une âme. Une raison sans imagination ni mémoire est une conséquence sans prémisses. Aristote aussi a pensé que la raison ou l'intellect agent subsistait et non l'âme. Mais souvent l'âme agit et la raison est guidée.

Spinoza dit (*Tr. de la rél. de l'Ent.*, p. 334) : « Les anciens n'ont jamais, que je sache, conçu, comme nous faisons ici, une âme agissant suivant des lois déterminées et comme un automate (il a voulu dire automate) spirituel. » L'auteur entend ce passage comme s'il s'agissait de l'âme seule et non de la raison, et dit que l'âme agit suivant les lois de

mouvement et les causes extérieures. Tous deux se sont trompés.

Je dis que l'âme agit et cependant qu'elle agit comme un automate spirituel, et je soutiens que cela n'est pas moins vrai de la raison. L'âme n'est pas moins exempte que la raison des impulsions du dehors, et l'âme n'est pas déterminée plus spécialement que la raison à agir. De même que dans les corps, tout se fait par les mouvements suivant les lois de la puissance, de même, dans l'âme, tout se fait par l'effort ou le désir, suivant les lois du bien. Il y a accord des deux règnes. Il est vrai cependant qu'il y a dans l'âme certaines choses qui ne peuvent s'expliquer d'une manière adéquate que par les choses extérieures. Sous ce rapport, l'âme est sujette au dehors; mais ce n'est pas par un influx physique, mais moral pour ainsi dire, en tant que Dieu, dans la création de la raison, a eu plus d'égard aux autres choses qu'à elle-même; car, dans la création et la conservation de chacun, il a égard à toutes les autres choses.

C'est à tort que l'auteur appelle la volonté l'effort de chaque chose pour persister dans son être; car la volonté a des fins plus particulières et tend à un mode plus parfait d'existence. Il a tort aussi de dire que l'effort est identique à l'existence, tandis que

L'essence est toujours la même et que les efforts varient. Je ne saurais admettre que l'affirmation soit l'effort de la raison pour persévérer dans son être, c'est-à-dire pour conserver ses idées. Nous avons cet effort même sans rien affirmer. Puis, en outre, chez Spinoza, la raison est une idée, elle n'a pas des idées. C'est encore une de ses erreurs de penser que l'affirmation ou la négation est une volition. La volition enveloppe, en outre, la raison du lieu.

Spinoza (Lett. 2 à Oldemb.) soutient que la volonté diffère de telle ou telle volition de la même manière que la blancheur de telle ou telle couleur blanche, et que, par conséquent, la volonté n'est pas plus la cause de telles ou telles volitions que l'humanité n'est la cause de Pierre ou de Paul. Les volitions particulières ont donc besoin pour exister d'une autre cause. La volonté n'est qu'un être de raison. Ainsi parle Spinoza. Mais nous, nous prenons la volonté pour la puissance de vouloir dont l'exercice est la volition. C'est donc bien par la volonté que nous voulons; mais il est vrai qu'il est nécessaire que d'autres causes spéciales la déterminent pour qu'elle produise une certaine volition. Elle doit être modifiée d'une certaine manière. La volonté n'est donc pas aux volitions comme l'espèce ou l'abstraction de l'espèce aux individus. Les erreurs ne sont point

libres et ne sont pas des actes de la volonté, bien que souvent nous contribuons à nos erreurs par des actions libres.

Les hommes, dit-il, se conçoivent dans la nature comme un empire dans un empire (*Malentis in Malentis*, ajoute l'auteur). Ils s'imaginent que l'esprit de Thomas n'est pas le produit des causes naturelles, mais qu'il est immédiatement créé de Dieu, dans une telle indépendance du reste des choses, qu'il a une puissance absolue de se déterminer et de faire un bon usage de sa raison. Mais l'expérience nous prouve secondairement qu'il n'est pas plus en notre pouvoir d'avoir la santé de l'esprit que d'avoir la santé du corps. Ainsi parle Spinoza. — A mon avis, chaque substance est un empire dans un empire, mais dans un juste contact avec tout le reste: elle ne reçoit aucun commandement d'aucun être, si ce n'est de Dieu même; mais, cependant, elle est mise par Dieu, son auteur, dans la dépendance de toutes les autres. Elle sort immédiatement de Dieu, et pourtant elle est produite conforme aux autres choses. Sans doute, tout n'est pas également en notre pouvoir, car nous sommes inclinés davantage les uns à. Malentis ou le règne de Dieu ne supprime ni la liberté divine, ni la liberté humaine, mais seulement l'indifférence d'équilibre,

invention de court qui vient les motifs de leurs actions finis de les comprendre.

Spinoza s'imagina que du jour où l'homme sait que les événements sont le produit de la nécessité, son esprit en est merveilleusement affermi. Croit-il donc par cette contrainte rendre plus content le cœur du patient ? L'homme en sent-il moins son mal ? Il sera véritablement heureux, au contraire, s'il comprend que le bien résulte du mal et que ce qui arrive est pour nous le meilleur si nous sommes sages.

On voit clairement, par ce qui précède, que tout le chapitre de Spinoza sur l'amour intellectuel du Dieu (Éth. p. 5) n'est qu'un habileté de parade pour le peuple, puisqu'il ne saurait rien y avoir d'admirable dans un Dieu qui produit sans choix et de toute nécessité le bien et le mal. Le véritable amour de Dieu se fonde non pas sur la nécessité, mais sur la bonté.

Spinoza (*De la réf. de l'Éth.*, p. 386) dit qu'il n'y a point de sciences, mais qu'on a seulement l'expérience des choses particulières, c'est-à-dire telles que leur existence n'a aucune liaison avec leur essence et qui, par conséquent, ne sont point des vérités éternelles. — Cela contredit ce qu'il avait dit ailleurs, à savoir que tout est nécessaire, que

tant découle nécessairement de l'essence divine. — Autre contradiction : Spinoza (p. 2, *Eth. schol. prop. 46*) combat ceux qui prétendent que la nature de Dieu appartient à l'essence des choses créées, et cependant il avait établi précédemment (1) que les choses n'existent et ne peuvent être conçues sans Dieu et qu'elles naissent nécessairement de lui. — (Part. 1, *Eth. prop. 24*). Il soutient par ce motif que les choses finies et temporelles ne sauraient être produites immédiatement par une cause infinie, mais qu'elles le sont (*prop. 28*) par d'autres causes singulières et finies. Mais comment sortiront-elles enfin de Dieu ? car elles ne peuvent en sortir non plus immédiatement dans ce cas, puisqu'on s'arrêtera jamais ainsi qu'à la production du fini par le fini. On ne peut donc pas dire que Dieu agit par l'intermédiaire des causes secondes, s'il ne produit ces causes mêmes. Il vaut donc mieux dire que Dieu produit les substances et non les actions de ces substances auxquelles il ne fait que concourir.

L'auteur ne trouve pas d'autre excuse aux inconvénients de la *Kabbale* (§ 5) que de dire qu'ils sont communs à toute philosophie, même à celle

(1) *Eth. p. 1, prop. 16*.

d'Aristote et de Descartes. Les Kabbalistes peuvent donc enseigner. Il allègue ensuite, à l'appui de son assertion, qu'Aristote fit la Création et la Providence, et ne met qu'une seule intelligence dans toute l'espèce humaine. Quant à Descartes, il supprime les causes finales. L'auteur croit qu'Aristote fut enseigné par ordre dans les académies.

L'auteur pense que l'introduction des anciens en faisant enseigner dans les écoles une philosophie qui pût être corrigée et attaquée par les théologiens, a été d'empêcher que quelque âme trompée par le diable sans doute (l'auteur raille, il ne faut pas lui en vouloir), que cette âme dont en voyant la théologie et la philosophie conspirer de tout point, se tombe en cette pensée que la religion chrétienne est l'œuvre de la raison. Ainsi parle notre auteur. Il se moque sans doute. Plus la raison et la religion conspirent, mieux vont les choses. Il restera toujours à la révélation ses mystères qui sont de fait et qui surajoutent quelque chose à l'histoire et à la raison. Laisser entrer l'ennemi dans la place sous le prétexte qu'il ne faut pas avoir l'air de donner trop raison à un ami, c'est absurde.

La théologie n'a rien à demander ni rien à contredire de la philosophie, à en croire l'auteur (p. 77). Il a tort. La philosophie et la théologie sont deux.

vérités qui s'accordent entre elles. Le vrai ne peut être ennemi du vrai, et si la théologie contredisait la vraie philosophie, elle serait fautive. Il prétend que la philosophie repose sur une base sceptique : à savoir, sur la raison respective qui part d'une hypothèse pour concevoir les choses ; comme si la vraie philosophie était basée sur des hypothèses. Il dit que plus grand sera le désaccord de la philosophie et de la théologie, d'autant moindre sera le danger que la théologie soit suspecte. C'est tout le contraire. En vertu de l'accord du vrai avec le vrai, sera suspecte toute théologie qui contredit la raison. Voyez les philosophes Averroïstes du quinzième siècle, qui prétendaient que la vérité est douteuse. Ils sont tombés il y a longtemps. Ils ont soulevé contre eux les philosophes chrétiens toujours li pour montrer l'accord de la philosophie et de la théologie. Descartes s'est trompé quand il a cru la liberté de l'homme incompatible avec la nature de Dieu.

L'auteur remarque que la doctrine de la résurrection des âmes dans les corps a été tolérée par le Christ dans les disciples et par les chrétiens à l'origine. — Il faut savoir qu'à vrai dire il n'y a d'autre passage de l'âme d'un corps dans un autre que celui-là même qui s'opère dans un même corps

par le changement insensible de ses parties. La mécomposée serait contre la règle que rien ne se fait par sauts. Un brusque passage de l'état d'un corps dans un autre ne serait pas moins étrange que le déplacement d'un corps qui d'un bond irait d'un lieu dans un autre, sans cependant traverser l'intervalle. Il y a dans tout ceci une grande pauvreté de raison.

NOUVELLES REMARQUES DE LEIBNIZ
—
L'ÉTHIQUE DE SPINOZA



NOUVELLES REMARQUES

DE L'ÉTHIQUE

DE

L'ÉTHIQUE DE SPINOZA.

PREMIÈRE PARTIE.

DES MODI.

DÉFINITIONS DE SPINOZA.

SPINOZA. 1. *La nature de soi est ce dont l'essence enveloppe l'existence.*

SPINOZA. 2. *Une chose est dite finie en son genre quand elle peut être bornée par une autre chose de même nature. Par exemple, un corps est dit chose finie, parce que nous concevons toujours un corps plus grand ; de même, une pensée est bornée par une autre pensée ; mais le corps n'est pas borné par la pensée, ni la pensée par le corps.*

LAURENT. Définition obscure. On ne voit pas bien ce que c'est qu'une chose finie qui peut être bornée par une autre chose du même genre. Qu'est-ce en effet qu'une pensée qui est bornée par une autre pensée ? Une pensée est-elle

donc plus grande qu'une autre l comme il dit d'un corps qu'il est fini lorsqu'on en peut concevoir un plus grand que lui (7).

3. *Servens*. La substance est ce qui est en soi et est conçu par soi.

L'erreur. Cette définition est également obscure. Que signifie *être en soi* ? Présente-t-elle d'une manière dépendante ou cumulativement qu'il réunisse ces deux signes si directs : *être en soi*, *être conçu par soi* ? Autrement dit, veut-il que la substance soit, d'une part, ce qui est en soi, et d'autre part ce qui est conçu par soi ? Ou bien voudrait-il que le concours des deux choses soit requis pour constituer la substance ? Alors il faudra démontrer que l'une entraîne nécessairement l'autre, et que quand on a l'être en soi, on est aussi conçu par soi, ce qui paraît contraire à ce résultat qu'il y a des êtres qui sont en soi, bien qu'ils ne soient pas conçus par soi. Et c'est même ainsi que l'on considère ordinairement les substances.

La substance, ajoute-t-il, est ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose. Je vois encore ici de la difficulté, car il dira dans la définition suivante que l'attribut est ce que l'entendement conçoit de la substance, comme constituant son essence. Donc le concept de l'attribut est nécessaire pour se former celui de la substance. Si vous dites que l'attribut n'est pas une chose, mais que vous requièrez seulement que la substance n'ait pas besoin du concept d'une autre chose, je réponds : Expliquez donc alors ce que vous entendez par le mot chose, afin que nous puissions comprendre votre définition, et tantôt l'attribut n'est pas une chose.

(7) Voir ci-dessus prop. xiv.

SPINOZA. — 4. J'entends par attribut ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence.

LEIBNIZ. — Cette définition est obscure comme celle qui précède. On demande si par attribut Spinoza entend tout prédicat réciproque, ou bien tout prédicat essentiel, réciproque ou non : ou bien enfin tout prédicat essentiel premier, et indémontrable (1).

SPINOZA. — 5. Le *Mode*. J'entends par mode les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose, et est conçu par cette même chose.

LEIBNIZ. — Mais le mode diffère de l'attribut en ce que l'attribut est bien dans la substance et pourtant est conçu par soi-même. Cette explication fera cesser l'obscurité de la définition.

SPINOZA. — 6. J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

LEIBNIZ. — Il fallait montrer que ces deux définitions sont équivalentes. Or, il ne peut substituer l'une à l'autre. Or, elles seront équivalentes lorsqu'il aura montré qu'il y a dans la nature plusieurs attributs ou prédicats qui sont conçus par eux-mêmes : ou mieux encore que ces attributs divers sont compatibles entre eux.

L'ajoute que toute définition est imparfaite, n'est-elle d'ailleurs vaine et parfaitement claire, tant qu'on peut douter que la chose définie soit possible. Or, c'est ici le

(1) Voir définition 4.

ens. Car on peut fort bien se demander si une chose qui a des attributs infinis n'implique pas contradiction; quand on ne serait que par cette raison qu'on peut douter que la même essence simple puisse être exprimée par plusieurs attributs différents. L'adjecta font bien une pluralité de définitions pour les choses composées, mais il semble que ce qui est simple n'en comporte qu'une, et que son essence ne peut s'exprimer que d'une seule manière (1).

7 et 8. Définitions de la liberté et de l'éternité.

L'essence. — L'apparence des définitions.

AXIOME.

PREMIER. — I. Tout ce qui est, est en soi ou en autre chose.

II. Une chose qui ne peut se concevoir par une autre doit être conçue par soi.

III. Étant donnée une cause déterminée, l'effet suit nécessairement, et, au contraire, si aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible que l'effet suive.

IV. La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et elle l'implique.

V. Les choses qui n'ont entre elles rien de commun ne peuvent se concevoir l'une par l'autre, ou, en d'autres termes, le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.

VI. Une idée vraie doit s'accorder avec son objet.

VII. Quand une chose peut être conçue comme n'existant pas, son essence n'enveloppe pas l'existence.

Remarques. — Quant aux axiomes, je remarque seulement ce qui suit : Le premier est obscur tant qu'on n'est pas fixé sur ce que c'est que d'être en soi. Le second et le septième me paraissent superflus. Le troisième me semble peu congruent : car toute idée s'accorde avec son objet, et je ne sais pas bien ce que c'est qu'une idée fautive. Je crois avoir démontré les axiomes 2, 4 et 5.

PROPOSITIONS.

SECONDS. — Proposition 1. La substance est antérieure par sa nature à ses affections.

Remarques. — À ses affections, c'est-à-dire à ses modes, car il a prouvé par la déf. 3 que par affections de la substance il entendait les modes. Mais si l'a pas expliqué ce que c'est que cette antériorité de nature, et si l'a vu que cette proposition ne peut se démontrer des premières posées. Il semble par ailleurs entendre ce qui sert à l'intelligence de la chose. Mais il y aurait encore là quelque difficulté. Car si l'on explique ce qui suit par ce qui précède, la réciproque paraît aussi vraie. On pourrait alors définir l'antérieur par ce qui se conçoit indépendamment de l'autre terme, tandis que celui-ci ne peut se concevoir sans lui. Mais, à dire vrai, l'antérieur se prend dans un sens plus large. Ainsi, 1^{er} exemple : La propriété de désir d'être 6+4 est postérieure à celle d'être 6+2

+ 1, qui s'approche davantage de la première, à savoir le double tel $1+1+1+1+1+1+1+1+1+1$, et pourtant elle se conçoit parfaitement sans la première, et même elle se démontre sans elle.

2^e exemple. — Dans le triangle, la propriété connue que les trois angles intérieurs sont égaux à deux droits, est postérieure à celle-ci : Que les deux angles intérieurs sont égaux au troisième externe, et pourtant elle se conçoit et même on peut la démontrer, bien que plus difficilement sans la seconde.

Somma. — *Proposition 2.* Deux substances qui ont des attributs divers, n'ont rien de commun.

Leurre. — Si par attributs il entend des prédicts chaque par soi, je l'accorde (1). Soit posés deux substances A et B, dont les attributs soient : *a* pour la substance A, et *d* pour la substance B, ou bien *a* étant la somme des attributs de A, et *d* *f* la somme des attributs de B. Il en serait autrement, si ces deux substances avaient certains attributs différents et d'autres communs, et si les attributs de A étaient *a* et *d*, et ceux de B, *d* *f*. Si bien que cela se puisse, il faut qu'il démontre cette impossibilité : ce qu'il conçoit peut-être de la manière suivante : « *d* et *a* expriment une même essence, en tant qu'attributs d'une même substance A, d'après l'hypothèse, *d* et *f*, parallèlement toujours d'après l'hypothèse, dans aussi *a* et *f*. D'où il suit que la même substance est tout à la fois A et B contre l'hypothèse. Il est donc absurde que deux substances diverses aient quelque chose de commun. » Je réponds : que je n'accorde pas qu'il puisse y avoir deux attributs qui se composent par soi-

(1) Si par attributs intelligi prédicats que par se conceptions, concepts. Soit des deuxes intelligi de Leibniz

même et qui expriment tous les deux la même chose. Car, toutes les fois que cela arrivera, ces deux attributs, qui expriment différemment la même chose, pourront être énoncés, ou tout au moins l'un des deux : ce dont j'ai démontré.

SÉNÉQUE. — *Proposition 3.* Si deux choses n'ont rien de commun, l'une d'elles ne peut être cause de l'autre par les axiomes IV et V.

Proposition 4. Deux ou plusieurs choses distinctes ne peuvent se distinguer que par la diversité des attributs de leurs substances, ou par la diversité des affections de ces mêmes substances; ce qu'il démontre ainsi : Tout ce qui est en soi ou en autre chose (par l'ax. II), ou d'autres termes (par les Déf. III et V), rien n'est donné en dehors de l'entendement que ces substances et leurs affections.

LEMOI. — Au sujet de cette démonstration, je m'étonne qu'il oublie les attributs : car d'après le déf. 3, par les affections de la substance, il n'entend que les modes. Il s'en suit que, ou bien il parle d'une manière ambiguë, ou qu'il ne met pas les attributs au nombre des choses qui existent en dehors de l'entendement, qu'il n'y met que les substances et les modes. Il n'est pas d'ailleurs arriver plus facilement à démontrer la proposition en ajoutant que les choses qui peuvent être reçues, sont nécessairement causes, et partant aussi distinguées par leurs attributs ou les affections.

SÉNÉQUE. — *Proposition 5.* Il ne peut y avoir

dans la nature des choses deux ou plusieurs substances de même nature ou du même attribut.

LEPREUX. — Je remarque ici une certaine obscurité dans ces mots : la nature des choses. Entend-il par là l'attributabilité des choses existantes ou bien le repen des idées ou des essences possibles. On ne voit pas bien non plus s'il veut qu'il n'y ait pas plusieurs essences ayant un même attribut commun, ou bien qu'il n'y ait point plusieurs individus de la même essence. Je m'écarterai aussi qu'il prenne ces mots de nature et d'attribut pour particuliers ; à moins qu'il n'entende par attribut quelque chose qui comprend la nature entière. Mais cela posé, je ne vois pas comment il pourrait y avoir plusieurs attributs de la même substance qui soient compris par eux-mêmes.

SPECES. — *Démonstration.* S'il existait plusieurs substances distinctes, elles se distingueraient ou par les affections ou par les attributs ; si par les affections, la substance étant antérieure par nature à ses affections (Prop. I), réduite en faisant abstraction de ces affections, elles doivent être distinctes : si par les attributs, il n'y a donc pas deux substances de même attribut.

LEPREUX. — Je réponde que cela n'a tout l'air d'un paradoxisme. Car deux substances peuvent se distinguer par leurs attributs, et néanmoins avoir quelque attribut commun, pourvu qu'ils en aient aussi quelques-uns de propres à chacune. Par exemple A et B, dont la première a pour attribut *e d*, et la seconde *d e*.

e, d.

d, e.

Je remarque en outre que la proposition I n'est faite

que pour expliquer celle-ci ; mais on aurait fait bien peu d'en passer, car il suffit que l'un puisse causer la substance sans ses affections, qu'elle soit d'ailleurs, par nature, attirée ou non à ses affections.

Il emploiera la proposition V aux propositions VI et VIII.

SECONDE. — *Proposition 6.* Une substance ne peut être produite par une autre substance, car il ne peut se trouver (par la prop. V) deux substances de même attribut, c'est-à-dire qui aient entre elles quelque chose de commun (par la prop. III). Donc l'une ne peut être cause de l'autre (par l'ax. V).

LEIBNIZ. — Cette proposition, sous une autre forme plus concise, revient à dire que ce qui est conçu par soi ne peut être conçu par un autre comme par un cause par l'axiome 4. Je répète que j'admets la démonstration, si l'on prend la substance pour la chose qui est conçue par soi. Il en serait autrement si on entend par là la chose en soi, comme on la prend vulgairement, à moins qu'on ne démontre qu'être en soi et être conçu par soi sont même chose.

SECONDE. — *Proposition 7.* L'existence appartient à la nature de la substance. La substance ne peut être produite par un autre. (Prop. VI.) Donc elle est cause de soi, c'est-à-dire (déf. I) son essence enveloppe l'existence.

LEIBNIZ. — On admet à cette proposition une ellipse évidente (3), celle de prendre cause de soi, cause sui, lui-même.

(3) Ce raisonnement de Leibniz, fond d'une logique supérieure,

facilement ramène à cette ambiguité en faisant de la définition un axiome, et dire : tout ce qui n'est pas par autrui est par soi, ou par son essence. Mais cela ne suffit point pour couper court aux difficultés. Car le raisonnement n'est bon que suppose que la substance peut exister. Car il est nécessaire alors que les puissances être produites par autrui, elle existe par son-même, et partant d'une existence nécessaire. Mais alors il faut démontrer la possibilité de la substance, ou qu'elle peut être conçue. Il semble que cette démonstration repose sur ce que : si rien n'est conçu par soi, rien non plus ne sera conçu par autrui, et qu'alors rien ne sera conçu du tout. Pour faire tomber du doigt cette vérité, il faut considérer ce qui suit : dire que *a* est conçu par *b*, c'est dire que le concept de *b* est renfermé dans le concept de *a*, et dire que *b* est conçu par *a*, c'est dire que le concept de *a* est renfermé dans le concept de *b*, et par conséquent le concept de *a* sera renfermé dans le concept de *a*. En suite de suite jusqu'au dernier. On objecte : mais s'il n'y a pas de dernier, qu'arrivera-t-il ? — Je réponds que s'il n'y a pas de dernier, il n'y a pas de premier non plus : et je le prouve ainsi : dans le concept d'une chose conçue par autrui, il n'y a rien que d'élever à cette chose, et, en allant de terme en terme, on arrive nécessairement à cette alternative : ou bien il n'y aura absolument rien dans ce concept, ou bien il n'y restera rien qui ne soit conçu par soi. Cette démonstration me paraît assez nette, car je la crois infallible, et j'ajoute qu'avec elle on peut démontrer que ce qui est conçu par soi peut être conçu. Mais j'avoue qu'on peut douter encore si l'objet de ce concept est possible ou non si l'on prend ici le mot possible; à savoir, non pas pour ce qui peut être conçu, mais pour ce dont on peut concevoir quelque chose qui se résolve enfin en un premier. Car ce que nous pouvons concevoir n'est pas toujours réalisable, parce qu'il peut être incompatible avec d'autres objets possibles. Il faut donc pren-

voir que l'être qui est conçu par soi est en acte, en enveloppant le concept d'existence, et en se fondant sur ce que les choses conçues par soi ont existé, et qu'il plus forte raison existe aussi en par quoi elles sont conçues. Tous deux sont choses simples et l'être employé une multitude suffisante pour prouver la réalité existante par soi. Faut-il dire, cependant, cette dernière proposition est-elle superflue ?

Somma. — Proposition 8. Toute substance est nécessairement simple, car sans cela elle serait bornée par une autre de même nature (par la déf. II), et on aurait ainsi deux substances de même nature (contrairement à la prop. V)

LIENNAIS. — Cette proposition doit s'entendre ainsi : la chose qui est conçue par soi est infinie dans son genre, et ainsi entendue, elle doit être simple. Mais la démonstration de Spinoza est frappée d'obscurité à raison du mot *terminatus*, est bornée, et d'incertitude, à raison de la proposition V. Dans la suite que la suit, il emploie un raisonnement fort élégant pour prouver que la chose conçue par soi est unique dans son genre. Car supposez qu'il y ait plusieurs individus dans un même genre, il faudra que l'on puisse assigner dans la nature une raison pour laquelle il y en a un tel nombre précis, et non pas davantage. Mais cette même raison qui fait qu'il y en a précisément un tel nombre, doit faire aussi qu'ils sont tels et tels, elle doit donc être aussi la raison pour laquelle ils sont tels, raison, remarquez-le bien, qui ne saurait être dans l'un plutôt que dans l'autre de ces individus, et qu'il faut donc chercher en dehors d'eux tous (1). On pour-

(1) Voir la raisonnement, I, II, p. 13, de l'introduction de M. Saligny. Mais il est possible ici par le biais d'une manière plus substantielle

rait bien faire une objection et dire que le nombre de ces individus est indéterminé, ou nul, ou bien qu'il surpasse tout nombre. Mais il est facile d'y remédier en n'en prenant qu'un certain nombre, et en cherchant la raison de leur existence, ou bien en prenant des individus qui ont un point commun, comme par exemple d'exister dans le même lieu, et en cherchant pourquoi dans celui-ci et non pas dans un autre.

Socrate. — *Proposition 9.* Suivant qu'une chose a plus de réalité ou d'être, un plus grand nombre d'attributs lui appartiennent.

Léon. — Il faut expliquer ce qu'on entend par *réalité* ou *d'être* ; car ces termes prêtent à l'équivoque.

Démonstration. Cela est évident, par le d^ec. IV.

Léon. — Expliquez la dit, mais cela n'est pas du tout évident pour moi. Car une chose peut avoir plus de réalité qu'une autre, parce qu'elle est plus grande dans son genre, ou qu'elle possède une plus grande part d'un attribut quelconque, comme le cercle, par exemple, qui renferme plus d'étendue que le carré inscrit. Puis l'on peut toujours douter qu'il y ait plusieurs attributs d'une même substance, ou sans où l'auteur a pris l'attribut. Faut-il cependant que si l'on admet cela, et que l'on suppose les attributs compatibles entre eux, une substance soit d'autant plus parfaite qu'elle aura plus d'attributs.

Socrate. — *Proposition 10.* Tout attribut d'une

et plus vive, les généraux, les meilleurs raisonnements de Socrate et les plus dignes ont encore quelque chose d'éléphantique et de corbel, et ils passent beaucoup à passer par cette même explication qui les réduit à ce qu'ils ont d'essentiel.

substance doit être conçue par son (par les del. IV et III).

LAIBNEZ. — À cela j'ai souvent objecté qu'à d'enviser qu'il n'y a qu'un seul attribut pour une substance unique, puisqu'il en exprime toute l'essence.

SYNCRIS. — Proposition 11. Donc, c'est-à-dire une substance composée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.

LAIBNEZ. — Il découle de cela trois démonstrations : la 1^{re}, parce que Dieu est substance, donc il existe (par la prop. VII); mais il suppose ici deux choses, d'abord que la substance existe nécessairement, ce qui ne résulte pas avec évidence de la prop. VII, et ensuite que Dieu est une substance possible : ce qui n'est pas si facile à démontrer. — La 2^{de} preuve est la suivante : « Il doit toujours y avoir une cause tant de l'existence que de la non-existence d'une chose. Or, il ne saurait y avoir de raison pour la non-existence de Dieu, si Dieu sa nature, car elle n'implique pas contradiction, ni dans soi-même, car cet autre sens de même nature et de même attribut, et alors il sera Dieu, ou il sera d'une nature différente, et alors, n'étant rien de commun avec Dieu, Dieu peut se passer, et supposer son existence. » À cela, je réponds 1^o qu'il n'a pas encore prouvé que la nature de Dieu n'implique pas, bien qu'il affirme sans preuve qu'une telle supposition serait absurde, 2^o que cet être étranger pourra être de même nature que Dieu en partie et non en tout.

Troisième démonstration. Les êtres faits admettent l'engendrement le premier : si donc l'être infini n'existe point, ces êtres seraient plus puissants que l'être infini. — On peut répondre que si l'être infinitésimal existait, sa puissance serait

nelle, pour ne rien dire de l'impropriété des termes qu'emploie Spinoza, *passiones et forme d'exterior* n'étant pas même chose.

SECONDE. — *Propositions 12 et 13.* On ne peut concevoir selon sa véritable nature aucun attribut de la substance auquel il résulte que la substance soit divisible; ou bien, la substance prise absolument est indivisible, car elle serait anéantie par la division : ses parties ne seraient plus infinies, donc elles ne seraient pas substances. Enfin, il y aurait plusieurs substances de la même nature. (L. le l'accorde de la chose existante par soi.)

Corollaire. Aucune substance même corporelle n'est divisible.

SECONDE. — *Proposition 14.* Il ne peut exister et on ne peut concevoir aucune autre substance que Dieu. Car à Dieu consistent tous les attributs, et il ne saurait y avoir plusieurs substances de même attribut. Donc aucune autre substance que Dieu ne peut exister.

LEÇON. — Tout ceci suppose la définition de la substance considérée comme l'être conçu par soi, et bien d'autres choses que j'ai notées ci-dessus comme indispensables. — Je n'ai pas encore de certitude sur la substantialité des corps, il en est tout autrement des esprits.

SECONDE. — *Corollaire 1.* Il suit de là que Dieu est unique.

Corollaire 2. Que la chose étendue et la chose pensante sont ou des attributs de Dieu ou (par l'art. II) des affections des attributs de Dieu.

Leibniz. — C'est parler contradictoirement, et de plus il n'a pas dit avant que l'étendue et la pensée sont des attributs, c'est-à-dire sont conçus par soi.

Sagot. — *Proposition 15.* Tout ce qui est en Dieu, et rien ne peut être ni être conçu sans Dieu (par la prop. XIV). Il ne peut y avoir d'autre substance que Dieu ; tout le reste sera des attributs de Dieu ou des modes : car chez les substances et les modes, il n'y a plus rien.

Leibniz. — Il suffit pour la seconde fois les attributs.

Sagot. — *Proposition 16.* De la nécessité de la nature divine doivent découler une infinité de choses éternellement modifiées, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous une intelligence infinie (par la déf. VI).

Corollaire 1. Il suit de là que Dieu est la cause efficiente de toutes les choses qui peuvent tomber sous une intelligence infinie.

Corollaire 2. Il en résulte en second lieu que Dieu est cause par soi, et non par accident.

Corollaire 3. Et en troisième lieu, que Dieu est absolument cause première.

Leibniz. — Point d'observation.

Proposition 17. Dieu agit par les seules lois de la nature et sans être contraint par rien hors de lui.

Corollaire 1. Il suit de là premièrement, qu'il n'y a en Dieu en hors de Dieu, aucune autre cause qui l'excite à agir, que la perfection de sa propre nature.

Corollaire 2. En second lieu, que Dieu seul est une cause libre. Dieu seul, en effet, existe par la seule nécessité de sa nature (prop. XI et coroll. de la prop. XIV) et agit par cette seule nécessité (prop. XVII), seul par conséquent il est une cause libre.

Remarque. — Il explique plus longuement dans ses scolies que Dieu a créé tout ce qui est dans son entendement, quand il paraît au contraire n'avoir cru que ce qu'il a voulu : que l'entendement de Dieu diffère du nôtre et que ce n'est que par équivoque qu'on peut l'attribuer à Dieu et à l'homme, par une confusion semblable à celle qui ferait prendre la constitution du Chien pour l'animal appelé chien ; que le chien diffère de soi-même en ce qu'il a reçu d'être ; que l'homme diffère de l'homme quant à l'existence qu'il en a reçue, qu'il diffère de Dieu quant à l'existence qu'il lui doit.

Sommaire. — *Proposition 18.* Dieu est la cause immédiate et non transitive de toutes choses.

Remarque. — C'est la suite de ce qu'il s'est efforcé d'avoir démontré que Dieu seul est substance, et que tout le reste n'est que des modes.

Somma. — Proposition 19. Dieu est éternel : en d'autres termes, tous les attributs de Dieu sont éternels.

Léonel. — Voici la démonstration qu'il en donne, l'auteur se réfère tout d'abord à celle qu'il a donnée dans la proposition XII de ses *Principes de Démonstration*.

Somma. — Proposition 20. L'existence et l'essence de Dieu sont une même chose. Il le démontre ainsi : Dieu et tous ses attributs sont éternels (prop. XIX), ils expriment l'existence (déf. VIII de l'Éternité) ; ce qui revient à dire qu'ils expriment son essence (déf. IV de l'attribut). Donc l'essence et l'existence de Dieu sont une seule et même chose.

Léonel. — Je réponds que cela ne s'ensuit point, mais seulement qu'elle n'est qu'une seule et même expression. Je remarque en outre que cette proposition suppose la précédente. Que serait-ce donc, si à la place de la proposition précédente, c'était la démonstration qu'il en donne qu'on employait pour démontrer celle-ci : on verrait alors que c'est un cercle presque parfait. En effet : L'existence et l'existence de Dieu sont une seule et même chose : je le prouve parce que les attributs de Dieu expriment tout à la fois l'existence et l'essence, l'essence, par la définition de l'attribut ; l'existence, parce qu'ils sont éternels ; mais ils ne sont éternels que parce qu'ils enveloppent l'existence, car ils expriment l'essence de Dieu qui enveloppe son existence. Mais alors à quoi bon cette mention de l'éternité des attributs et de la proposition XIX, lorsque la chose à prouver est uniquement celle-ci : à savoir que l'existence et l'essence de Dieu sont une seule et même

chose, parce que son essence enveloppe son existence. Tout le reste n'est évidemment là que pour le montrer, comme un vain appareil, et pour joindre à la démonstration. De telles formes de raisonnement ne sont pas rares chez ceux qui tent d'égarer au véritable art de démontrer.

SERENA. — *Corollaire 1.* Il suit de là, premièrement, que l'existence de Dieu comme son essence est une vérité éternelle.

LEON. — Je ne vois pas bien comment cette proposition se déduit de la précédente : pour moi, je la trouve beaucoup plus vraie, et surtout plus claire. Car elle nous saute par sa clarté, du moment qu'on admet que l'essence de Dieu enveloppe son existence, quand bien même on n'admettrait pas qu'elle ne soit qu'une seule et même chose.

SERENA. — *Corollaire 2.* Que Dieu est immuable, et que tous ses attributs le sont aussi.

LEON. — La proposition et la preuve sont également obscures et confuses.

SERENA. — *Proposition 21.* Tout ce qui découle de la nature absolue d'un attribut de Dieu doit être éternel et infini.

LEON. — Démonstration obscure et confuse d'une chose qu'il est aisé de prouver.

SERENA. — *Proposition 22.* Quand une chose découle de quelque attribut divin, ce n'est qu'il est affecté d'une certaine modification dont l'exis-

tenue est par soi attribut même nécessaire et infini, cette chose doit être aussi nécessaire et infinie dans son existence.

LEIBNIZ. — Il dit que, pour démontrer cette proposition, on procède de la même façon que pour la précédente; c'est-à-dire non moins abstraitement. L'autre veut qu'il nous donne un exemple d'une telle modification.

SENIER. — Proposition 23. Tout mode dont l'existence est nécessaire et infini a dû nécessairement découler, soit de la nature simple de quelque attribut de Dieu, soit de quelque attribut affecté d'une modification nécessaire et infinie.

LEIBNIZ. — C'est-à-dire qu'un tel mode découle de la nature simple de quelque attribut, soit immédiatement, soit médiatement par l'intermédiaire d'un autre mode.

SENIER. — Proposition 24. L'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence.

LEIBNIZ. — La chose est claire d'ailleurs, mais la démonstration de Spinoza est un parricide. Celle de soi par soi dM. 1, n'a plus le sens ordinaire, mais un sens tout particulier. Il ne peut donc pas substituer à son sens le sens ordinaire au sens propre, à moins de montrer qu'ils sont équivalents. — En marge : Cette proposition fait d'ailleurs contre Spinoza; elle prouve contre son matérialisme que les choses ne sont pas nécessaires, car il n'y a de nécessaire que ce dont l'essence enveloppe l'existence.

SENIER. — Proposition 25. Dieu n'est pas

seulement la cause efficiente de l'existence des choses, mais aussi de leur essence (par l'art. IV).

LEIBNIZ. — Cette preuve ne prouve rien; car quand bien même nous accorderions que l'essence des choses ne peut être conçue sans Dieu (prop. XV), il ne s'ensuit pas que Dieu est la cause de l'essence des choses. L'axiome IV ne dit pas que ce sans quoi une chose ne peut être conçue est la cause de cette chose. Cela serait assurément faux. Car le cercle ne peut se concevoir sans le centre, la ligne sans le point; mais le centre n'est pas cause du cercle, le point n'est pas cause de la ligne. Cet axiome dit seulement que la connaissance de l'effet implique la connaissance de la cause; ce qui est bien différent. Car cet axiome n'est pas convertible, et d'ailleurs il est bien différent d'impliquer une chose ou de ne pouvoir pas être conçue sans elle. La connaissance de la parabole implique celle du foyer, mais elle peut fort bien être conçue sans lui (3).

SPINOZA. — Corollaire. Les choses particulières ne sont rien de plus que les affections des attributs de Dieu, c'est-à-dire les modes par lesquels les attributs de Dieu s'expriment d'une façon déterminée. Cela est évident par la prop. XV et la déf. V.

LEIBNIZ. — On ne voit pas comment s'accorde ce corollaire avec la proposition XXV elle-même. Il faut avouer que Spinoza ne se montre pas un grand maître en l'art de démontrer (2). — Ce corollaire est évident d'après ce

(1) Cette critique nous vient de Spinoza par le moyen de la d'Amsterdam.

(2) Voilà de nouveau Spinoza étiqueté de contradictoire. Leibniz commence à en prendre de l'humour, et pour la première fois on

qui précède, et est vrai, si on l'entend bien, et en ce sens non pas que les choses sont de tels modes, mais que les manières de concevoir les choses particulières sont des modes-déterminés de concevoir les attributs divins.

Somma. — *Proposition 18.* Tout objet individuel, toute chose, quelle qu'elle soit, qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à agir si elle n'est déterminée à l'existence et à l'action par une cause, laquelle est aussi finie et a une existence déterminée; et cette cause elle-même ne peut exister ni être déterminée à agir que par une cause nouvelle, finie comme les autres et déterminée comme elles à l'existence et à l'action, et ainsi à l'infini. — Elle prouve ainsi : Dieu détermine toutes choses, mais les choses ne peuvent découler de la nature absolue d'un des attributs de Dieu, sans cela elles seraient infinies. Elles découlent donc d'un attribut de Dieu, affecté d'une modification finie.

Remarque. — Voilà une opinion de Spinoza, qui, bien examinée de près, donne des conséquences absurdes. En effet, les choses ne découleront jamais alors de la nature de Dieu; car ce qui détermine est déterminé à son tour, et ainsi à l'infini. Jamais donc une chose ne sera déterminée de Dieu. Dieu fournira seulement de rien quelques

impertinences et d'aveux. C'est une dette à la suite de ces lectures qu'il faut se le jugement : « l'Éthique ou de Dieu, est ouvrage si plein de manques et de que je ne disais »

principes absolus et généraux. Il écrit plus exact de dire qu'un particulier n'est pas déterminé par un autre relevant un progrès à l'infini, autrement ils restent toujours indéterminés, et lors que vous allez dans ce progrès, mais bien plutôt que tous les particuliers sont déterminés de Dieu. Il ne faudrait pas dire non plus que ce qui suit est la cause plus de ce qui précède, mais plutôt que Dieu a créé ce qui suit dans un ordre tel qu'il concorde avec ce qui précède suivant les règles de la sagesse. Si nous disons d'autre part que ce qui précède est la cause efficiente de ce qui suit, alors et réciproquement ce qui suit sera en quelque sorte la cause finale de ce qui précède pour ceux qui admettent que Dieu agit suivant une fin.

Somma. — *Proposition 30.* Un entendement fini ou infini en acte, doit comprendre les attributs de Dieu, et rien de plus.

Levans. — Cette proposition qui est suffisamment claire par ce qui précède, et qui est vraie si on la prend bien, notre auteur trouve moyen, à son ordinaire, de l'embrouiller en la démontrant par d'autres, obscures, douteuses et dénuées, à savoir qu'une idée vraie doit s'accorder avec son objet, ce dont il fait un axiome, c'est-à-dire une vérité connue par soi (sans les termes qu'il emploie); mais, pour moi, je ne comprends pas comment cela peut être connu par soi, ou même vrai. — Que ce qui est contenu dans l'entendement d'un individu représentatif, doit nécessairement être contenu dans la nature; — qu'il n'y a qu'une seule substance, Dieu, propositions qui, comme j'ai le dit, sont toutes obscures, douteuses et liées de liens. L'esprit de cet auteur paraît être absurde et tortueux, il va rarement par la voie claire et naturelle, il aime les chemins abrupts et les

longs circuits : la plupart de ses démonstrations surprennent l'opposé plutôt qu'elles ne l'établissent (3).

SECONDE. — *Proposition 31.* L'entendement en acte soit fini, soit infini, comme, par exemple, la volonté, le désir, l'amour, etc., ne doivent rapporter à la nature naturée, et non à la naturante.

LAMBEZ. — Il entend par nature naturante Dieu et ses attributs absolus : par nature naturée, ses modes. Il dit que l'entendement n'est qu'un mode déterminé de la pensée : *Certaine rigoureuse réflexion*. Il déduit de là, dans un autre cadre, que Dieu, à proprement parler, n'entend, ni ne veut. Je ne saurais être de son avis.

SECONDE. — *Proposition 32.* La volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire. — Il le démontre en disant que la volonté est un certain mode de preuve et qu'elle est par conséquent modifiée par autres.

SECONDE. — *Proposition 33.* Les choses qui ont été produites par Dieu n'ont pu l'être d'une autre façon, ni dans un autre ordre.

LAMBEZ. — Cette proposition est vraie en elle-même, mais

(3) Il faut reproduire dans le texte ce jugement que j'ai déjà fait connaître au public et que le respectable M. Lambert a cité dans ses rapports sur la philosophie de Descartes à propos de son article consacré par l'Académie des sciences morales et politiques, à l'« Étude sur les principes de la vérité de Descartes : une pensée via clarum et distinctum : un objet limité par exemple et étendu : plusieurs objets démontrés successivement démontrant aussi qu'on illustre. »

vant le sens qu'on lui donne. Dans l'hypothèse d'une volonté divine, choisissant le meilleur, en agissant d'après les règles de la perfection, évidemment il n'y a que les choses parfaites qui puissent l'être. Mais à ne prendre que la nature des choses, considérée en soi, elles pourraient l'être autrement. C'est ainsi que nous disons que les anges que l'on appelle catholiques ne peuvent point pécher, bien que leur liberté soit soumise; ils le pourraient, s'ils le voulaient; mais ils ne le voudront pas : ils pourraient le vouloir, en partant à le répéter, mais dans l'état des choses existant, ils ne peuvent plus le vouloir.

L'unique, dans la seule, nécessaire avec raison deux sens au mot *responsable*, ou bien c'est ce qui implique contradiction, ou bien ce qui n'a point de cause externe de production. Il nia que Dieu agisse par le raison du bien. En effet, il lui a refusé la volonté, et il trouve absurde de soumettre Dieu à la fatalité, bien qu'il reconnaisse que Dieu agisse par le raison du parfait.

Seconda. — Proposition 34. La puissance de Dieu est l'essence même de Dieu, parce qu'il suit de la nature de son existence qu'il est cause de soi et des autres choses.

Proposition 35. Tout ce qui est au pouvoir de Dieu, existe nécessairement, c'est-à-dire, suit de son essence.

Lemma. — Cela n'est pas nécessairement déduit, mais c'est vrai.

Seconda. — Proposition 36. Rien n'existe qui de sa nature n'enveloppe quelque effet, parce que tout ce qui existe exprime la nature et l'essence de

Dieu d'une manière déterminée, et par conséquent exprime la puissance de Dieu.

LICHNE. Il ajoute un appendice dirigé contre ceux qui pensent que Dieu agit dans un but, appendice où il mêle le vrai et le faux ; car, s'il est vrai que tout n'est point fait pour l'homme, il ne s'ensuit pas que Dieu agisse sans vouloir au moins l'agrandissement du bien.



•

LETTRES DE SPINOZA

ANNOTÉES PAR LÉONCE

•



LETTRES DE SPINOZA.

LETTRE I^{re}.

A monsieur Henri Oldenburg, B. de Spinoza.

Monsieur,

J'ai reçu samedi dernier votre bien courte lettre, datée du 15 novembre. Vous vous bornez à m'indiquer les passages du *Traité théologico-politique* qui ont arrêté les lecteurs. J'avais espéré savoir en outre quelles sont les doctrines qui leur ont semblé, comme vous m'en avez prié, ruiner la pratique de la piété. Mais pour vous dire toute ma pensée sur les trois points que vous avez marqués, je ne vous cacherais pas, en ce qui touche le premier, que j'ai dans l'âme une idée de Dieu et de la

(1) *Traité des éditions de Spinoza.* Cette lettre, qui est donnée comme la première de Spinoza à Oldenburg, ne peut être bien placée, la première, car c'est dans cette lettre qu'il commence à répondre aux objections d'Oldenburg, et il n'a que le religieux doit être fidèle sur des notions, c'est-à-dire sur l'ignorance. Fais, dans la lettre suivante, qui est donnée la première dans ce recueil, il cherche à expliquer comment il a pu dire que les notions de l'ignorance étaient tout en.

(Spinoza.)

nature fort différente de celle que les Nouveaux chrétiens ont coutume de délaider. Je crois, en effet, que Dieu est la cause immédiate de toutes choses, comme on dit, et non la cause transitive. Je le déclare avec Paul : « Nous sommes en Dieu et nous nous mouvons en Dieu (1). » Ce que croyaient ainsi tous les anciens philosophes, bien que d'une autre façon. J'ose même dire que c'a été le sentiment de tous les anciens Hébreux, ainsi qu'on le peut conjecturer de certaines traditions, si diligentes qu'elles soient en mille manières. Toutefois, ceux qui pensent que le Traité théologico-politique veut établir que Dieu et la nature sont une seule et même chose (ils entendent par nature une certaine masse ou la matière corporelle), sont-ils dans une erreur complète. J'arrive à l'article

(1) *Paraskeuê et Méthode* cités par Platon ont remarqué quelques choses d'approchant. Je me souviens que j'ai autrefois fait un abrégé du *Paraskeuê* et dût en forme de démonstration, sans lui donner toutefois une entière approbation, J'avais vu que qu'il était les sentimens des anciens Hébreux du rapport des sentimens qu'ils croyaient que le monde est Dieu. C'était peut-être dans un sens analogue, et bien différent de celui que leur est donné de Dieu les poètes. On peut dire en un sens que toutes choses sont en, que tout est en Dieu, de même que l'effet est contenu dans sa cause pleine, et que la possibilité d'un objet est enveloppée dans son essence, car il est certain que l'existence des choses est une conséquence de la nature de Dieu, qui n'a permis que le chose du plus parfait.

des miracles. Je suis persuadé que c'est la seule suppos de la doctrine qui force la certitude de la révélation divine, et non point les miracles, qui ne reposent que sur l'ignorance, comme je l'ai longuement fait voir dans le chapitre VI sur les miracles. J'ajoute ici que je reconnais entre la religion et la superstition cette différence principale, que celle-ci a pour fondement l'ignorance, et celle-là la sagesse, et voilà pourquoi les chrétiens se font distinguer de ceux qui ne le sont pas, non point par la bonne foi, la charité et les autres dons du Saint-Esprit, mais seulement par une certaine opinion qu'ils professent. En effet, c'est par les seuls miracles, c'est-à-dire par l'ignorance, source de toute malice, qu'ils défendent leur religion, comme tous les autres; et de là vient qu'ils tourmentent leur foi, quoique véritable, en superstition. Les souverains permettront-ils jamais qu'on apporte un remède à ce mal? C'est ce dont je doute fort.

Enfin, pour vous montrer ouvertement ma pensée sur le troisième point, je dis qu'il n'est pas absolument nécessaire pour le salut de connaître le Christ selon la chair; mais il en est tout autrement si on parle de ce Fils de Dieu, c'est-à-dire de cette éternelle Sagesse de Dieu qui s'est manifestée en toutes choses, et principalement dans l'âme hu-

même, et, plus encore que partout ailleurs, dans Jésus-Christ. Sans cette sagesse, nul ne peut parvenir à l'état de béatitude, puisque c'est elle seule qui nous enseigne ce que c'est que le vrai et le faux, le bien et le mal. Et comme cette Sagesse, ainsi que je viens de le dire, s'est surtout manifestée par Jésus-Christ, ses disciples ont pu le prêcher, telle qu'elle leur a été révélée par lui, et ils ont montré qu'ils pouvaient se glorifier d'être animés de l'esprit du Christ plus que tous les autres hommes. Quant à ce qu'ajoutent certaines Églises, que Dieu a rendue la nature humaine, j'ai expressément averti que je ne savais point ce qu'elles voulaient dire, et, pour parler franchement, j'avoueais qu'elles me semblaient parler en langage aussi absurde que celui qui dirait qu'un cercle a rendu la nature du carré⁽¹⁾. Je pense que ces explications suffisent pour éclaircir mon sentiment sur les trois points que vous avez marqués. Plus-

[1] Ceux qui enseignent l'incarnation, expliquent leur pensée par des analogies tirées de la nature de l'âme : raisonnable seule au corps. Ils ne veulent donc affirmer qu'une chose, c'est que Dieu a rendu la nature de l'homme, comme l'âme a pris la nature du corps, ce qui est un fait d'expérience, quelle que soit d'ailleurs la manière de l'interpréter. L'objection faite du cercle prouvant la nature du carré, ne saurait donc être dirigée contre l'incarnation sans l'être également contre l'union de l'âme avec le corps. (Léon.)

rest-elles aux chrétiens de votre connaissance, c'est ce que vous pouvez savoir mieux que moi. Adieu.

LETTRE III^e.

A messieur B de Spinoza, Meurs Oldenburg.

Puisque vous paraissez m'accuser d'un excès de brièveté, je vais aujourd'hui me justifier par une prolixité excessive. Vous attendez de moi, à ce que je vois, l'indication de celles d'entre vos opinions qui ont paru à vos lecteurs tendre au renversement de la piété. Je vais vous dire ce qui les a surtout embarrassés. Vous établissez, à ce qu'il semble, une nécessité absolue de toutes les actions et de toutes choses. Or, à leur avis, si ce point est une fois accordé, toute loi, toute vertu, toute religion sont coupées à leur racine; toutes les récompenses et toutes les punitions sont vaines. En effet, ce qui impose une contrainte ou une nécessité est toujours un motif légitime d'excuse, et il suit de là que pas un seul homme ne sera excusable devant Dieu. Si nos actions dépendent du hasard, si toutes

(1) quatrième des décrets.

choses sont poussées par la dure main du sort, suivant une voie déterminée et inévitable, où est le coup? où sont les peines? Qui déliera le nœud de cette difficulté? Voilà certes ce qu'on ne peut dire aisément. Je désire ardemment, Monsieur, savoir comment vous pourriez aider à la solution du problème.

Vous avez bien voulu me donner des éclaircissements au sujet des trois propositions que j'avais marquées; mais il reste encore plusieurs choses à expliquer. Premièrement, en quel sens prenez-vous pour synonymes et équivalents la foi aux miracles et l'ignorance, comme il semble que vous le faites dans votre dernière lettre? L'acte onusueux d'être les morts et la résurrection de Jésus-Christ ne surpassent-ils pas la force de la nature créée, et peuvent-ils être attribués à une autre puissance que celle de Dieu; et comment y aurait-il ignorance coupable à croire qu'une chose excède les limites d'une intelligence finie, enchaînée par de certaines bornes? Ne pensez-vous pas qu'il soit convenable à une intelligence et à une science créées de reconnaître dans un esprit incréé, dans la souveraine puissance, une science et une force capables de pénétrer et de produire des choses dont la raison et le comment échappent aux faibles humains? Nous

sanses humaines, rien d'humain ne doit nous paraître étranger à notre nature. De plus, puisque vous déclarez que vous ne pouvez comprendre qu'un Dieu ait réellement revêtu la nature humaine, permettez que je vous demande comment vous entendez ces endroits de notre Évangile et de l'Épître aux Hébreux : le premier, qui affirme que le *Verbe s'est fait chair* ; le second, que le *Fils de Dieu n'a pas été le libérateur des anges, mais celui des enfants d'Abraham* ? Et toute l'économie de l'Évangile ne repose-t-elle pas sur ce que le Fils unique de Dieu, le *Logos* (qui était Dieu et qui était en Dieu), s'est montré revêtu de la nature humaine, et par sa passion et sa mort a payé pour nous pécheurs le rachat de nos fautes, prix de sa rédemption ? Je voudrais savoir de vous ce qu'il faut penser de ces passages et autres semblables, si l'on veut conserver à l'Évangile et à la religion chrétienne, dont je crois que vous êtes l'ami, leur caractère de vérité.

J'avais le projet de vous écrire plus longuement, mais je suis interrompu par la visite de quelques amis envers qui je me reprocherais de manquer de politesse. Aussi bien ce que j'ai déjà jeté sur le papier va peut-être vous être un sujet d'avis ou même de vos méditations philosophiques. Adieu

donc, et croyez-moi pour la vie le zélé le plus sincère
de votre érudition et de votre science.

London, 28 décembre 1675.

LETTRE III^e (V^e DES ÉDITIONS).

*Réponse à la précédente. A monsieur Henri Olden-
burg, B. de Spinoza.*

Monsieur,

Je vois enfin quelle est cette doctrine que vous
me demandiez de tenir secrète; mais comme elle
est le fondement du livre que j'avais dessein de
publier, je suis disposé à vous expliquer sous quel
point de vue j'admets la nécessité de toutes choses
et la fatalité des actions. Car je suis loin de vous offrir
Dieu en une telle façon ou fautive, seulement je conçois
que toutes choses résultent de la nature de Dieu (1)
avec une nécessité inévitable, de la même façon

(1) Ces paroles doivent s'expliquer ainsi : A savoir que la nature
n'a pu être produite autrement, parce que Dieu ne peut pas ne pas
agir avec une nécessité parfaite. Mais le plus sage, le plus
le meilleur. Mais il ne le fait pas croire que tout découle de la na-
ture de Dieu sans aucune intervention de la cause. L'exemple
est de l'inspiration par laquelle Dieu se comprend lui-même et ses
pensées, par lesquelles, parce que cet acte a lieu en vertu de l'inspira-
tion de la volonté.

(Lettre.)

que tout le monde conçoit qu'il résulte de la nature de Dieu que Dieu ait l'intelligence de soi-même. Assurément, il n'est personne qui conteste que cela ne résulte en effet de l'essence de Dieu; et cependant personne n'entend par là soumettre Dieu au fatum; et tout le monde croit que Dieu se comprend soi-même avec une parfaite liberté, quoique nécessairement. J'ajoute que cette inévitable nécessité des choses n'est rien à la perfection de Dieu ni à la dignité de l'homme; car les préceptes moraux, soit qu'ils prennent la forme d'une loi ou d'un droit émané de Dieu même, soit qu'ils ne la prennent pas, n'en sont pas moins des préceptes divins et salutaires; et, quant aux biens qui résultent de la vertu et de l'amour de Dieu, soit que nous les recevions des mains d'un Dieu qui nous juge, soit qu'ils émanent (1) de la nécessité de la nature divine, en sont-ils, dans l'un ou l'autre cas, moins désirables? Et de même, les maux qui résultent des actions ou des passions mauvaises sont-ils moins à craindre parce qu'ils en résultent nécessairement? En un mot, que nos actions s'accomplissent sous la loi de la nécessité ou sous celle de

(1) Il faut entendre de la nature divine avec une sorte de nécessité, et que tous les possibles naturels, les bons et les méchants soient réalisés au-delà tout, et nous restent la philosophie naturelle. (Luther.)

la contingence, n'est-ce pas toujours l'espérance et la crainte qui nous conduisent?

Les hommes ne sont incassables (1) devant Dieu par aucune autre raison sinon qu'ils sont en la puissance de Dieu comme l'argile en celle du potier, qui tire de la même matière des vases destinés à un noblesse et d'autres à un usage vulgaire. Veuillez, Monsieur, méditer un peu ces pensées, et je m'assure, par l'expérience que j'en ai faite avec plusieurs personnes, que vous trouverez sans difficulté de quoi répondre aux objections vulgaires.

J'ai considéré la foi aux miracles et l'ignorance comme choses équivalentes (2), par la raison que

(1) L'usage a rempli d'expliquer ce passage dans la lettre suivante sur laquelle je fais quelques remarques.

(2) Il paraît convenir les miracles de telle sorte que Dieu y mette la main, comme l'ordonne le théologien qui veut être traité de sorcier, l'usage que les miracles se font naturellement et à la rigueur, et à la nature divine. Mais si nous croyons que toutes choses ont été créées d'un coup, en sorte que dans de certains temps par un concours singulier de causes il arrive des choses extraordinaires, j'estime que les miracles peuvent se concilier avec la philosophie, et les miracles sont entendus par miracles, non pas en ce qui est au-dessus de la nature des choses, mais en ce qui est au-dessus de la nature des corps sensibles. Car je ne vois pas ce qui empêche que par le concours d'espèces plus puissantes que les autres, bien que restant d'un corps, il arrive de merveilleux ; et je ne vois pas non plus ce qui peut empêcher de penser au pied de la lettre la résurrection du Christ et ses acclamations. (Lettre.)

ceux qui prétendent établir l'existence de Dieu et la religion sur les miracles présentent une chose obscure par une chose plus obscure encore si qu'ils ignorent au suprême degré, de façon qu'ils inventent une espèce d'argumentation jusqu'à présent inconnue, qui consiste à réduire son contradictoire, non pas à l'impossible, comme on dit, mais à l'ignorance. Du reste, je crois avoir expliqué assez clairement, si je ne me trompe, mon sentiment sur les miracles, dans le Traité théologico-politique. Je n'ajouterais donc qu'un mot. Veuillez remarquer, Monsieur, que Jésus-Christ n'est point apparu, après sa mort, au saint, ni à Pilate, ni à aucun infidèle, mais seulement aux saints; considérez aussi que Dieu n'a ni côté droit ni côté gauche; qu'il n'est point dans un certain lieu, mais qu'il est présent en tout lieu par son essence; que la matière est partout la même; que Dieu ne se manifeste point hors du monde dans ces espaces fantastiques qu'on imagine; enfin que le corps humain est retenu en des limites déterminées par le seul poids de l'air (1); et, si vous pouvez toutes ces choses ensemble, vous reconnaîtrez qu'il

(1). Le corps humain peut dépendre d'une substance et d'une perfection telles que ni le feu, ni la terre, ni les autres corps sensibles ne puissent ni le dilater, ni l'contracter. (2. même.)

en a été de l'apparition de Jésus-Christ à ses apôtres à peu près comme de celle de Dieu à Abraham quand celui-ci vit deux hommes et les invita à dîner (1). Vous me direz que tous les apôtres ont cru à la résurrection et à l'ascension réelle de Jésus-Christ; et je suis très-loin de le nier. Mais Abraham crut aussi que Dieu avait dit chez lui, et tous les Israélites furent convaincus que Dieu était descendu sur le mont Sinaï dans une enveloppe de feu et leur avait directement parlé; bien que toutes ces apparitions, toutes ces révélations ne soient que des moyens que Dieu a employés pour se mettre à la portée de l'intelligence et des opinions des hommes et leur faire connaître ses volontés. Je conclus donc que la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts est au fond une résurrection toute spirituelle, *révélée* (2) aux seuls fidèles selon la portée de leur esprit; par où j'entends que Jésus-Christ fut appelé de la vie à l'é-

(1) Je ne salue pas bien le rapport de ces deux apparitions, car Dieu apparut à Abraham et ses Israélites, sous une forme corporelle, à parole, à deux hommes; mais le Christ apparut après sa mort aux apôtres sous une forme qui était bien humaine. (Lactance.)

(2) Mais c'était au être ou aux choses apparentes offertes aux esprits d'après d'humaines dévotions. Mais cela est bien peu véritablement et dénué d'effets par le mensonge et la vanité de ceux qui se servent mal l'apparence. (Sénèque.)

terreur, et qu'après sa passion il s'éleva de sein des morts (en prenant ce mot dans le même sens où Jésus-Christ a dit : *Laissez les morts ensevelir leurs morts*), comme il s'était élevé par sa vie et par sa mort en donnant l'exemple d'une sainteté sans égale. Dans ce même sens, il ressuscita ses disciples d'entre les morts, en tant qu'ils suivent l'exemple (1) de sa mort et de sa vie. Et je ne crois pas qu'il fût difficile d'expliquer toute la doctrine de l'Évangile à l'aide de cette hypothèse (2). — J'en ai plus loin : il n'y a, selon moi, que ce système qui puisse donner un sens au chap. xv de l'Épître I aux Corinthiens, et faire comprendre les arguments de Paul, qui dans le système communément reçu paraissent bien faibles et bien étés à

(1) Ainsi la résurrection des morts n'est ici qu'une métaphore, ou, si vous aimez mieux, une allégorie (car l'allégorie n'est qu'une métaphore continuée). C'est de cette espèce d'Épistola. Je l'apprenais, et il y avait la maladresse accidentelle de recourir à ces images, mais je n'en suis sûr.

(Lettre.)

(2) Et qui bon ? L'auteur croit lui-même que les apôtres ont compris ces choses d'une tout autre manière, c'est-à-dire au sens littéral. Il est donc parfaitement inutile de leur prêter un sens métaphorique, à moins de prétendre que les apôtres faisaient avec une insouciance digne, s'occupaient peu le sens des mots que ces apôtres inspiraient leur disciples. Mais je doute que l'auteur de l'écrit théologique-polemique eût été à cette interprétation : car alors il aurait fort dû insister le moins dans la rédaction des livres apostoliques.

(Même.)

réfuter. Et je ne veux même pas insister ici sur ce que les chrétiens ont pris au sens spirituel tant ce que les Juifs entendaient charnellement.

Je reconnais avec vous, Monsieur, la faiblesse humaine (1); mais permettez-moi de vous demander si nous avons, nous faibles mortels, une connaissance de la nature assez grande pour être en état de déterminer jusqu'où s'étend sa force et sa puissance, et ce qui la surpasse? Et, s'il n'est permis à personne d'élever sans arrogance une telle prétention, et n'est donc pas manquer à la modestie que d'expliquer, autant que possible, les miracles par des causes naturelles; et quant à ceux qu'on n'est pas en état d'expliquer et dont il est également impossible de prouver l'absurdité, si ne semble convenable de suspendre son jugement à leur égard, et de donner ainsi pour unique base à la religion la sagesse de sa doctrine (2). Ne

(1) Pas à ce point, toutefois, de faire dépendre le salut. Tout prendre au contraire, les Juifs ont cru que le Messie les délivrerait de toutes misères. Les Chrétiens, au contraire, étaient dans la persuasion qu'il devait débiter les esprits. Les uns et les autres s'accordaient en ce point, que le Messie est un homme réel, et non une apparition manichéenne ou spirituelle. (Gassius.)

(2) Le sens de ces mots est, probablement, que la religion du Christ doit se prouver non par des miracles, mais par la sagesse et la solidité de la doctrine. L'auteur croit cependant que, si l'on pouvait prouver les miracles, il en résulterait bien des avantages.

croyez peu, Monsieur, que les passages de l'Évangile de Jean et de l'Épître aux Hebreux que vous me citez, soient contraires à mes sentimens; ce qui vous le persuade, c'est que vous appliquez à des expressions orientales une mesure prise dans une façon de parler européenne. Mais soyez sûr que, tout en dérivant son Évangile en grec, Jean hébreux cependant. Quel qu'il en soit, d'ailleurs, est-ce que vous croyez, quand l'Écriture dit que Dieu s'est manifesté dans la mer, ou qu'il a habité dans le tabernacle ou dans le temple, que Dieu s'est rendu de la nature de la mer, de celle du temple ou du tabernacle? Or, Jésus-Christ ne dit rien de plus de soi-même: il dit qu'il est le temple de Dieu (1), entendez par là, je le répète encore une fois, que Dieu s'est surtout manifesté dans Jésus-

temple et ne pas négliger au si magnifique témoignage de la Providence, d'abord, parce qu'il est d'un sage de reconnaître et d'admirer les devoirs et les merites de Dieu; puis enfin, parce que le vulgaire, et en général tous ceux qui ne possèdent pas la vraie philosophie se laissent plus aisément entraîner par les sens.

(2) Mais encore on peut produire une objection particulière pour le Christ. Il s'en dit pas moins, je pense, jusqu'à effrayer que le Christ a dit quelque chose contre sa divinité et dans la suite de beaucoup ses disciples. Or, il a dit qu'il remonterait le troisième jour, et qu'il résiderait sur les nuées du ciel. Il faudrait donc soutenir que le Christ est tombé dans des erreurs grossières et vraiment humaines. Or, on peut à son insu de la même qu'il était un magnifique trompeur.

[fin de la]

Christ. Et c'est ce que Jean a voulu exprimer avec plus de force encore par ces paroles : *Le Verbe s'est fait chair*. Mais je n'insiste pas davantage.

LETTRE IV^e (IV^e DES ÉDITIONS).

A monsieur B. de Spinoza, M^{re} Oldenburg.

M^{re} qu'on.

Vous avez mis le doigt sur le vrai motif pour lequel je vous ai engagé à tenir secrète cette doctrine de la fatalité et de la nécessité de toutes choses. J'ai crant, en effet, que la pratique de la vertu n'en eût quelque atteinte, et que les peines et les récompenses de l'autre vie ne vinssent à tomber dans le décri. Les explications que vous donnez dans votre dernière lettre ne semblent pas ôter la difficulté ni suffire à tranquilliser les âmes ; car enfin, si dans toutes nos actions, tant morales que physiques, nous sommes en la présence de Dieu comme l'argile dans les mains du potier, de quel front, je le demande, pourrait-on accuser un homme, quel qu'il soit, d'avoir agi de telle ou telle manière, quand il lui a été absolument impossible

d'agir autrement? N'aurions-nous pas le droit de nous élever tous contre Dieu d'une commune voix et de lui dire : C'est votre inflexible dessein, c'est votre puissance irrésistible qui nous a condamnés d'agir de la sorte, sans que nous ayons pu faire autrement; pourquoi donc et de quel droit nous condamner à des châtimens terribles, que nous étions hors d'état d'éviter, puisque c'est vous qui faites toutes choses selon votre esprit et votre bon plaisir, en vertu d'une nécessité suprême? — Vous dites que, si les hommes sont excusables devant Dieu, c'est uniquement parce qu'ils sont en sa puissance. Mais je retourne l'argument contre vous, et je dis, avec plus de raison que vous, et avec certitude, que si les hommes sont en la puissance de Dieu, c'est pour cela même qu'ils sont tous complètement excusables. Qu'il ne voit, en effet, que l'homme peut dire à Dieu : Votre puissance, ô Dieu, est insurmontable; je n'ai donc pu agir autrement, et mon action est justifiée!

J'arrive à votre sentiment que les miracles et l'ignorance sont choses épineuses, où il me semble que vous imposez les mêmes limites à la science des hommes (les plus habiles, il est vrai) et à la puissance de Dieu. Comme si Dieu ne pouvait rien faire ni rien produire dont les hommes

ne soient capables de rendre raison ou y appliquant les forces de leur génie. Et, pour ne parler que de Jésus-Christ, je trouve que le récit de sa passion, de sa mort, de son ensevelissement, de sa résurrection, est tracé avec des couleurs si naturelles et si vives, que j'ose en appeler ici à votre conscience, et vous demander, à vous qui admettez l'autorité de l'histoire, s'il faut prendre ce récit à la lettre ou n'y voir qu'une allégorie? Quant à moi, il me paraît que toutes les circonstances de cet événement, si clairement consignées par les évangélistes, ne permettent pas de prendre leur récit dans un autre sens que le sens littéral. Veuillez, Monsieur, lire avec indulgence ces quelques réflexions et y répondre avec la franchise d'un ami. M. Bayle vous rendra ses complimens. Je compte vous dire par un prochain courrier où en sont les affaires de la Société royale. Adieu. Admets-moi toujours.

London, 14 jan. 1678.

LETTRE V. (VII^E DES ÉDITIONS).

Réponse à la précédente. À monsieur Henri Oldenburg, B. de Spinoza.

Monsieur,

Quand j'ai dit dans ma dernière lettre que ce qui nous rend immortels, c'est que nous sommes en la puissance de Dieu comme l'argile entre les mains du potier, j'entendais par là que nul ne peut accuser Dieu de lui avoir donné une nature infirme ou une âme impuissante. Et, de même qu'il serait absurde que le cercle se plaignît de ce que Dieu lui a refusé les propriétés de la sphère, ou l'écueil qui souffre de la pierre, de ce qu'il ne lui a pas donné un corps bien constitué; de même un homme dont l'âme est impuissante ne peut être reçu à se plaindre, soit de n'avoir pas eu en partage et la force, et la vraie connaissance, et l'amour de Dieu, soit d'être né avec une constitution tellement faible qu'il est incapable de modérer et de contenir ses passions. En effet, rien n'est compris dans la nature de chaque chose que ce qui résulte nécessairement de la cause qui la produit. Or, qu'un certain homme ait une âme forte, c'est ce qui n'est point compris dans sa nature; et personne

ne peut contester, à moins de nier l'expérience et la raison, qu'il ne dépend pas plus de nous d'avoir un corps vigoureux que de posséder une âme saine. Vous insistez et vous dites : Si les hommes tombent dans le péché par la nécessité de la nature, ils sont donc toujours excusables (1). Mais vous n'expliquez point quelle conclusion précise vous voulez tirer de là. Voulez-vous dire que Dieu ne peut s'irriter contre nous, ou bien que tous les hommes sont dignes de la béatitude, c'est-à-dire de la connaissance et de l'amour de Dieu ? Dans le premier cas, j'accorde parfaitement que Dieu ne s'irrite en aucune façon, et que tout arrive suivant ses décrets (2) ; mais je nie qu'il résulte de là que tous les hommes doivent être heureux ; car les hommes peuvent être excusables, et cepen-

(1) Est excusable celui qui ne mérité pas le blâme, mais c'est qu'on lui fait d'après (2) prévient les biens comme une pluie, et, en général, tout ce qui dépend de nous est mal après la loi. Mais vous. Il ne s'agit pas ici de savoir, s'il était en leur pouvoir de vouloir l'extinction manifeste du crime, mais pour rendre le coupable. (Lettre.)

(2) Lorsque nous disons que Dieu est bon, nous entendons qu'il fait des actes de bien, c'est-à-dire qu'il guide, bien qu'il ne soit pas, comme les hommes, sujet à se repentir. (Ibid.)

(3) Quel jugement nous avons - cependant bien que le Seigneur traitant par son acte dans dont l'âme est impuissante. C'est un exemple de ce que les philosophes ont vu dans le monde. (Lettre.)

dont être privés de la liberté et souffrir de mille maux (1). Un cheval est excusable d'être un cheval, et non un homme; mais cela n'empêche pas qu'il ne doive être un cheval et non un homme. Celui à qui la morsure d'un chien donne la rage est assurément excusable, et cependant on a le droit de l'écorcher (2). De même, l'homme qui ne peut gouverner ses passions ni les contenir par crainte des lois, quoique excusable à cause de l'infirmité de sa nature, ne peut cependant jouir de la paix de l'âme ni de la connaissance et de l'amour de Dieu, et il est nécessaire qu'il périsse (3). Et je ne crois pas nécessaire d'avertir ici que l'Écriture, quand elle représente Dieu irrité contre les pécheurs, ou tel qu'un juge qui voit, pèse et estime à leur prix les actions des hommes; l'Écriture, dis-je, parle un langage humain et se proportionne aux opinions du vulgaire; car son objet n'est pas d'enseigner la philosophie, et elle veut faire des hommes vertueux et non des sages.

(1) Il ne faut pas laisser passer cela sans prendre ses précautions. Il est probable que la nature de Dieu ou la perfection des choses demande le sacrifice des biens dont le violent est dévoré. (24.)

(2) Ce sont là des infirmités qui peuvent servir pour les hommes. Mais dans le meilleur des républiques, selon le monde, les infirmités seule peuvent être absolument nécessaires. (25.)

(3) Parce qu'il n'y a pas une volonté divine et humaine. (26.)

Je ne vois pas du tout comment j'impose les mêmes limites à la puissance de Dieu et à la science des hommes en considérant la foi aux miracles et l'ignorance comme choses équivalentes.

Du reste, je prends comme vous au sens littéral la passion, la mort et l'ensevelissement de Jésus-Christ; c'est seulement sa résurrection que j'interprète au sens allégorique (1). J'accorde aussi que cette résurrection est racontée par les évangélistes avec de telles circonstances qu'il est impossible de méconnaître qu'ils ont effectivement cru que le corps de Jésus-Christ était ressuscité et monté au ciel pour s'associer à la droite de Dieu, et je crois même que des infidèles auraient pu voir tout cela s'ils avaient été présents au même lieu où Jésus-Christ apparut à ses disciples; mais il n'en est pas moins vrai que les disciples de Jésus-Christ ont pu se tromper sans que la doctrine de l'Évangile en soit altérée; et c'est justement ce qui est arrivé à d'autres prophètes, comme je vous en ai donné la preuve dans ma précédente lettre. Pajuste que Paul, à qui Jésus-Christ apparut sous un peu plus tard, se glorie d'avoir connu Jésus-Christ, non selon la chair, mais selon l'esprit (2).

(1) C'est une erreur.

(2) *Galates.*

(3) Je ne crois pas que Paul eût été en contact avec Crispin.

Adieu, Monsieur et respectable ami; croyez-moi tout à vous, avec zèle et de tout mon cœur.

Lettre de B. Spinoza à Albert van der Burg (1).

Monsieur,

Je ne pouvais croire ce qu'on me disait de vous; mais après la lettre que vous m'écritez, il faut bien que je me rende, et je vois aujourd'hui non-seulement que vous êtes entré dans l'Église romaine, mais qu'elle a en vous un très-zélé défenseur, et que vous avez appris à son école à maudire vos adversaires et à vous déchaîner contre eux en mille violences. J'avais d'abord résolu de ne rien répondre à tout cela, convaincu que le temps, mieux que la raison, vous ramènerait à vous-même et à vos amis; sans parler d'autres motifs que je ne sçavois que vous appreniez jadis, quand nous nous entretenions de l'affaire de Simon (ce qui ne vous empêche pas de suivre maintenant ses traces).

avec les autres apôtres, et qu'il est jesus jésu la résurrection de Christ pour son peuple. (Lettre 2)

(1) Les lettres a, b, c, etc., renvoient aux passages correspondants de la traduction de Letellier. Voir cette référence à la suite de cette lettre.

Mais quelques ans, qui ont partagé les espérances que je fendois sur votre excellent naturel, m'ayant instantanément prié de ne pas manquer en cette rencontre aux devoirs de l'amitié, et de songer à ce que vous avez été plus qu'à ce que vous êtes, ces raisons et d'autres semblables m'ont déterminé à vous écrire ce peu de mots, que je vous prie de lire d'un esprit calme.

Je ne perdrai pas mon temps à vous pénétrer, comme font d'ordinaire les adversaires de l'Eglise romaine, les vices des pères et des pontifes, afin de vous donner pour eux des sentiments d'aversion : ces tableaux, inspirés le plus souvent par des passions mauvaises, sont plus faits pour irriter que pour instruire (a). J'accorderai même qu'il se rencontre dans l'Eglise romaine un plus grand nombre d'hommes de grande érudition et de mœurs irréprochables que dans aucune autre Eglise chrétienne : et cela est très-simple ; car, les membres de cette Eglise étant plus nombreux, il doit s'y trouver un plus grand nombre d'hommes de tel ou tel genre de vie, quel qu'il soit. En tout cas, une chose que vous ne pouvez nier, à moins qu'avec la raison vous n'ayez aussi perdue la mémoire, c'est que dans toutes les Eglises il y a un certain nombre de gens de bien qui honorent Dieu par la justice

et par la charité. Nous connaissons de ces sortes de gens parmi les luthériens; nous en connaissons parmi les réformés, les mennonites, les éthéranistes; et, pour n'en citer qu'un petit nombre, vous n'êtes pas sans savoir que vos propres aïeux, au temps du duc d'Albe, souffrirent pour leur religion des tourmens de toute espèce avec une constance et une liberté d'incalculables. Il faut donc bien que vous accordiez qu'une vie sainte n'est pas le privilège de l'Eglise romaine: elle peut se rencontrer dans toutes les Eglises. Et comme c'est par la sainteté de la vie que nous connaissons, pour parler avec l'apôtre Jean (Epl. I, ch. iv, vers. 13), que nous demeurons en Dieu et que Dieu demeure en nous, il s'ensuit que ce qui distingue l'Eglise romaine de toutes les autres est entièrement superflu, et par conséquent est l'ouvrage de la seule superstition. Oui, je le répète avec Jean, c'est la justice et la charité qui sont le signe le plus certain, le signe unique de la vraie foi catholique (B): la justice et la charité, voilà les véritables fruits du Saint-Esprit. Partout où elles se rencontrent, là est le Christ; et le Christ ne peut pas être là où elles ne sont plus, car l'esprit du Christ peut seul nous donner l'amour de la justice et de la charité. Croyez, Monsieur, que si vous aviez pu

ces pensées au dedans de vous-même, vous ne vous seriez point perdu et vous n'auriez point causé la peine la plus vive à vos parents qui gémissent aujourd'hui sur votre sort.

(c) Mais je reviens à votre lettre, où vous commencez par déplorer que je ne laisse prendre aux séductions du prince des esprits rebelles. Sur quoi je vous prie de vous tranquilliser et de revenir à vous-même. Du temps que vous aviez l'esprit libre, vous adoriez, si je ne me trompe, un Dieu infini, par qui tout se fait et se conserve. Quel est donc cet ennemi de Dieu que rêve aujourd'hui votre imagination, prince fantaisique qui agit contre la volonté de Dieu pour séduire et tromper la plupart des hommes (car les hommes de bien sont rares), artisan du mal à qui Dieu livre les hommes pour les leur rendre éternellement? Mais comment voulez-vous que la justice divine permette que le diable trompe impunément les hommes, et que les hommes soient punis pour avoir été les tristes victimes de ses séductions?

Toutes ces énormités seraient tolérables encore si vous adoriez un Dieu infini et éternel. Mais non : votre Dieu, c'est celui que Chasillon, à Tienon, donna impunément à manger à ses chevaux. (d) Et c'est vous qui déplorez mon aveuglement! c'est

vous qui ne s'opère que châtiments dans ma philosophie, dont vous ne savez pas le premier mot! Vous avez donc entièrement perdu la sagesse, bon jeune homme? Et il faut que votre esprit ait été fasciné, puisque vous croyez maintenant que le Dieu suprême et éternel devient la pâture de votre corps et séjourne dans vos entrailles.

Vous semblez pourtant vouloir user encore de votre raison, et vous me demandez comment je sais que ma philosophie est la meilleure entre celles qu'on a autrefois professées dans le monde, qu'on y professe encore, et qu'on y professera un jour. C'est une question que je puis vous faire à mon tour et avec beaucoup plus de raison, car je ne me flatte point d'avoir trouvé la meilleure philosophie, je sais seulement que je comprends la vraie. (c) Vous me demanderez comment je sais cela. Je réponds que je le sais de la même façon que vous savez vous-même que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Et tout le monde reconnaît le droit que j'ai de répondre de la sorte, excepté les cerveaux malades qui rêvent de certaines espères immortelles dont la fonction consiste à nous donner des idées fausses qui ressemblent tout à fait aux vraies. Ce sont là des visions, et le vrai est à soi-même sa propre marque et la marque du faux.

Mais vous, qui croyez avoir trouvé la meilleure des religions ou plutôt les meilleurs des hommes, et qui leur avez livré votre foi crédule, je vous demanderai à mon tour comment vous savez que ces hommes sont en effet les meilleurs entre tous ceux qui ont enseigné, qui enseignent et qui enseigneront d'autres religions? Avez-vous examiné toutes ces religions, tant anciennes que nouvelles, celles de nos contrées, celles de l'Inde, enfin celles de tout l'univers? Et alors même que vous les auriez examinées scrupuleusement, qu'est-ce qui vous assure que vous avez choisi la meilleure? Car enfin, vous ne pouvez donner aucune raison de votre foi. Vous devez sans doute que vous vous reposez dans le témoignage intérieur de l'Esprit de Dieu, tandis que ceux qui ne pensent pas comme vous sont séduits et trompés par le prince des esprits rebelles. Mais tous ceux qui ne sont pas de l'Eglise romaine diront de leur Eglise ce que vous dites de la vôtre, et ils auront tout autant de droit que vous.

Vous parlez du consentement unanime de tout de milliers d'hommes, de la succession non interrompue de l'Eglise. Mais tout cela, c'est le propre langage des Pharisiens (*f*). Ils produisent, avec une confiance égale à celle des croyants de l'Eglise romaine, des myriades de témoins qui n'ont pas une

ferme et moins apostrophe que les vôtres, et qui rapportent, comme s'ils les avoient vus, des choses qu'ils ont entendu dire. Ajoutez que les Pharisiens font remonter leur origine jusqu'à Adam. Ils vantent, eux aussi, avec une arrogance que l'Eglise romaine ne surpasse pas, la solidité immuable de leur Eglise qui s'est propagée jusqu'à ce jour, malgré l'hostilité commune des chrétiens et des gentils. Plus que tous les autres, ils se défendent par leur antiquité, c'est de Dieu même qu'ils ont reçu leurs traditions. Eux seuls conservent la parole de Dieu, écrite et non écrite. Voilà ce-qu'ils proclament d'une seule voix. Et en effet, personne ne peut nier que toutes les bénédictions ne soient sorties de leur sein, et que les Pharisiens ne soient restés fidèles à eux-mêmes pendant plusieurs milliers d'années, sans aucune contrainte et par la seule force de la vénération. Je ne parle pas de leurs miracles : mille personnes, et je les suppose bavardes, se fatigueraient à les raconter. Mais ce dont ils s'enorgueillissent de préférence, ce sont leurs martyrs. Ils en comptent plus que toute autre nation, et chaque jour augmentent le nombre de ceux de leurs frères qui savent souffrir pour leur foi avec une force d'âme singulière. Ici je suis moi-même témoin de leur sincérité : j'ai vu entre beaucoup d'autres un certain

Juda, qu'ils commencent le Fiddie, qui, élevant la voix du sein des flammes où on le croyait déjà consumé, entonne l'hymne *Tibi, Deus, animam meam offero*, et n'interrompt ce chant que pour rendre le dernier soupir.

Vous exaltez la discipline de l'Eglise romaine ; j'avoue qu'elle est d'une profonde politique, et profitable à un grand nombre, et je dirais même que je n'en connais pas de mieux établie pour tromper le peuple et enchaîner l'esprit des hommes, s'il n'y avait l'Eglise mahométane, qui surpasse de beaucoup la romaine à cet égard.

Vous voyez, Monsieur, qu'on bout du compte, le seul de vos arguments qui soit pour les chrétiens, c'est le troisième, qui repose sur ce que des hommes sans lettres et de condition basse sont parvenus à convertir presque tout l'univers à la foi du Christ. Mais remarquez que cette raison ne vaut pas seulement pour l'Eglise romaine ; elle vaut pour toutes les Eglises qui reconnaissent Jésus-Christ.

Je suppose maintenant que toutes vos raisons soient en faveur de la seule Eglise romaine. Croyez-vous avoir pour cela démontré mathématiquement l'autorité de cette Eglise ? Certain, il s'en faut infiniment. Pourquoi voulez-vous donc que je croie que mes démonstrations m'aient été inspirées par le prince

des esprits méchants, et non par Dieu ! J'ajoute que votre lettre me fait voir clairement que si vous vous êtes donné corps et âme à l'Eglise romaine, ce n'est pas tant l'amour de Dieu qui vous y a porté que la crainte de l'enfer, ce principe unique de toute superstition. Hé quel ! pouvez-vous l'humilité jusqu'à ne plus croire à vous-même, pour ne croire qu'à d'autres hommes qui sont damnés, eux aussi, par un grand nombre de leurs semblables ? Est-il possible que vous me taxiez d'arrogance et de superbe parce que j'ai de la raison, parce que je me soude à cette vraie parole de Dieu qui se fait entendre dans votre âme, et que rien ne peut corrompre ni altérer ? Au nom du ciel, chassez loin de vous cette déplorable superstition, reconnaissez la raison que Dieu vous a donnée, et attachez-vous à elle si vous ne voulez descendre au rang des bêtes. Comez d'appeler mystères d'absurdes erreurs, et de confondre, à la honte de votre raison, ce qui surpasse l'esprit de l'homme ou ne lui est pas connu encore, avec des croyances dont l'absurdité se démontre, avec ces horribles secrets de l'Eglise romaine, que vous jugez d'autant plus élevés au-dessus de l'intelligence qu'ils choquent plus violemment la droite raison.

Du reste (g), le principe fondamental du Traité

théologico-politique, savoir, que l'Écriture ne doit être expliquée que par elle-même ; ce principe, que vous proclamez sans si ténérément et sans en donner aucune raison, je ne l'ai pas pris comme une hypothèse, mais établi sur une démonstration conclusive et régulière ; vous la trouverez au chapitre VII, où j'ai aussi réfuté les objections de mes adversaires, et à la fin du chapitre XV. Je m'assure, Monsieur, que si vous vous rendez attentif à ces passages, et si vous prenez la peine de méditer l'histoire de l'Eglise (que je vois que vous ignorez complètement), quand vous reconnaîtrez combien de fautes les historiens ecclésiastiques vous démontrent, et par quelle suite d'événements et d'artifices le pontife de Rome a mis le moins, six cents ans après Jésus-Christ, sur le gouvernement de l'Eglise, je m'assure, dis-je, que vous viendrez à récupérence. C'est ce que je vous souhaite de tout mon cœur. Adieu.

—————

Lettre de Leibniz en réponse à celle de Spinoza (1).

Monsieur,

Voici une lettre de Spinoza, dont j'ay parlé à V. A. S., dans laquelle il répond à une autre

(1) Les lettres a, b, c, etc., renvoient aux passages de Spinoza, qu'il cite.

lettre de Monsieur Van der Berg, Hollandais, lequel ayant changé de religion à Florence avoit voulu justifier ce qu'il avoit fait, et le solliciter d'en faire autant. Comme je n'ay pas vu celle du sieur Van der Berg, je n'en scay que dire; il semble pourtant que ses raisons n'estoient pas des plus convaincantes. Néanmoins, pour dire mon sentiment avec franchise, les réponses et les objections de Spinoza ne me contentoient pas non plus, quoiqu'il s'explique avec beaucoup de netteté.

(a) Je passe la préface de cette réponse et j'approuve fort la profession qu'il fait de ne se pas attacher aux reproches ou avantages personnels, car il y a de part et d'autre et des vrayes droites et des méchans, des habiles gens, et des stupides. — (b) Il est vray que la justice et la charité sont les véritables marques de l'opération du Saint-Esprit; mais je croy que ceux que Dieu a donés de cette grace ne méprisent pas pour cela les commandemens particuliers de Dieu, les sacrements ny autres ceremonies et loix positives divines et humaines. Ils n'accorderont pas incontinent pour cela à Monsieur Spinoza, que tout ce que la raison ne dicte pas doit passer pour superstition. *Superfluum, dit-il, et consequenter ex reâ superstitione infirmitas.*

Il n'est pas impertin à nous de juger de ce qui est superflu ou nécessaire. Nous n'entendons pas toute la conduite de l'univers; Dieu peut avoir des raisons à nous inconnues, et je ne voye rien qui l'empêche de faire naître dans le monde une capitale de république dont il soit le chef pourvu de certaines commandemens ou lois positives, autres celles de la justice et de la charité que la raison naturelle dicte. Je ne songe pas même si cela n'est pas conforme à la bonté des choses et à l'ordre de la providence. De moins n'y voye-je rien de contraire à la raison, c'est pourquoi ceux même qui ont de la charité et de la justice sont obligés à proportion de leur loisir et de leur talent de s'informer, s'il y a quelque chose de vrai et de solide dans ces révélations ou religions qui font tant de bruit dans le monde, puisque ces mêmes révélations assurent que Dieu ne refuse pas sa grâce à ceux qui font leur possible de leur côté. Ainsi est-ce bien raisonnable. Voilà ce qu'il me para nécessaire de dire à l'égard de l'opinion de ceux qui revêtirent le sentiment de religion à la seule morale et qui disent qu'il ne faut pas se mettre en peine de toutes les révélations prétendues, ce qui est ce me semble le fondement de la lettre de M. Spinoza. Au lieu qu'il semble à moy qu'il est un peu plus impertinent

de s'informer de la vérité des révolutions et apparitions et de découvrir s'il y a quelque puissance supérieure pourvue d'intellectuel et de volonté, qui se mêle de nos affaires, que de savoir s'il y a un Dieu ou s'il y a quelque nature éternelle qui remplit l'espace dont on a tiré l'air.

(c) Je pense outre. Le sieur Van de Burg avait témoigné quelque compassion de ce que Spinoza, disait-il, se laissait mener par le prince des malheureux esprits. Spinoza lui dessus le raille en passant et lui objecte que ce Dieu est donc bien faible, qui souffre tout le tort que lui fait son ennemi, et qui punit plus tôt ceux qui ont été trompés que le trompeur. Mais je ne m'y arrête pas, parcequ'il me semble que les réponses archaïques des chrétiens à ces sortes d'objections ne sont pas sçavées.

(d) Je ne veux pas rapporter non plus ce qu'il dit des insolentes que les soldats huguenots avaient exercées à la prise de Thienen; parce que cela est un peu rude, outre qu'on veut bien que Dieu ne se deshonorât par les hommes qui méprisent ce qu'il y a de plus sacré et que la divinité n'eût pas l'objet d'une méditation orale.

(e) Ce qu'il dit de la certitude de la philosophie et des démonstrations est bon et incontestable; et j'avoue que ceux qui nous demandent toujours d'être

scavez vous que vous ne vous trompez pas, puisqu'il y a d'autres sentimens différens, se mesurant de vous ou d'eux-mêmes, car c'est la même chose que si on répondait à mon argument : *d'où savez vous que votre conclusion est vraie sans vouloir examiner mes promesses.* Ce sont ordinairement des gens qui se sont plutôt servi de leur imagination que de leur raison, et qui n'ont jamais rien compris par démonstration, mais seulement par expérience ou opinion. C'est pourquoy ils ne sauraient comprendre que d'autres puissent être plus assurés qu'eux ; mais il n'y a point d'autre moyen de les guérir que de les renvoyer à Euclide ou Archimède, afin d'apprendre que la source de la certitude de la géométrie n'est pas dans les figures mais dans les idées abstraites des choses incorporelles : et, que par conséquent, il y a de la certitude dans des matières même où les figures n'ont pas lieu. Mais j'ayoue que c'est parler *fabulosamente*, ou comme un aveugle de la beauté de la lumière, que de parler de cela à des gens qui n'ont pas réfléchi et qui ne connaissent pas la force de la vérité comme sont d'ordinaire ceux qui font ces sortes d'objections et de demandes générales.

Le parallèle qu'il fait entre les avantages prin-

des de l'Eglise juïdique et de la romaine (*f*), mérite qu'on y fasse reflexion; j'avoue néanmoins qu'il y a de la différence en ce même doct il est question. Car l'Eglise juïdique ne se vante pas d'avoir la promesse et l'infailibilité; au contraire, leurs prophetes s'accordent avec les nostres. Car il leur a été prédit qu'ils seraient dispersés et pour ainsi dire disgraciés, et s'il leur a été prédit aussi qu'ils seraient un jour réunis, nous ne nous y opposons point, puisque ce sera (selon eux d'entre nous qui la croyons) par leur conversion à la foi de ce Messie que nous croyons entre vous si y a longtemps suivant leurs propres prophetes. Et comme cette conservation, succession, persévérance des Juifs semble rendre témoignage à nos sentimens, je ne voy pas qu'on les puisse opposer à l'Eglise romaine. Cependant j'avoue que l'Eglise juïdique a cela de considérable que les Chrétiens et les mahométans sont obligés d'avouer que l'Eglise juïdique a été un jour la véritable, et qu'ils sont obligés de rendre raison de leur séparation, aussi bien que j'avoue que les protestants ou reformés sont obligés de rendre raison de leur séparation d'avec l'Eglise romaine; et c'est aussi ce qu'ils ont prétendu de faire ou dirent d'avoir fait il y a longtemps.

Au reste, quoiqu'on puisse dire de notre Eglise,

J'avoue que ce ne sont que des raisons raisonnables. Mais qu'on ne doit pas opposer à des démonstrations. C'est pourquoi s'il y a des démonstrations contraires, il faut se rendre à leur clarté, mais quand qu'on ne voit pas, on se tiendra à ce qui paraît le plus raisonnable. Je n'ai rien à dire à tout le reste jusqu'à l'endroit où il parle de ce fondement, pris du *Traité théologico-politique* (g), que l'Ecriture est l'interprète de l'Ecriture, c'est-à-dire que ny l'Eglise ny la raison n'est pas son interprète. non pas l'Eglise, parce qu'il n'en reconnoist pas l'infaillibilité, et la raison non plus, parce qu'il s'imaginoit que les auteurs des livres sacrés ont été souvent dans des erreurs et que par conséquent celui qui les voudrait expliquer suivant la véritable philosophie n'entendrait pas bien leurs véritables sentimens. Voilà le fondement du livre de M. Spiroza ; mais pour l'examiner il faudroit entrer dans un détail dont on n'a pas besoin icy, et qui demande une application toute particulière.

LEAST.

FIN



025682338

258







